

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY****KOTA (Raj.)**

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DATE	SIGNATURE

भारतीय राजनीतिक चिन्तन

गन्ध, जो उपयागा २१

दू, नही पा २

लेखक
प्रो. के. एल. कमल



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी
जयपुर

मानव संसाधन विकास मंत्रालय, मान सरकार की विश्वविद्यालय-स्तरीय
ग्रन्थ-निर्माण योजना के अन्तर्गत, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर
द्वारा प्रकाशित ।

प्रथम संस्करण,
भारतीय राजनीति, १० वंशतन
ISBN 81 7137 251 1

मूल्य 86.00 रुपये मात्र

© सर्वाधिकार प्रकाशक के अधीन

प्रकाशक .
राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी
प्लॉट नं 1, झालाना सांस्थानिक
जयपुर-302 004

लैजर कम्पोजिंग :
इन्दुलैफ़्स
8/254, मालवीय नगर,
जयपुर-17

मुद्रक .
फोटोयाता ऑफ़सेट
जयपुर ।

प्रकाशकीय भूमिका

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी अपनी स्थापना के 28 वर्ष पूरे करके 15 जुलाई 1997 को 29वें वर्ष में प्रवेश कर चुकी है। इस अवधि में विश्व साहित्य के विभिन्न विषयों के उत्कृष्ट ग्रन्थों के हिन्दी अनुवाद तथा विश्वविद्यालय के शैक्षणिक स्तर के मौलिक ग्रन्थों को हिन्दी में प्रकाशित कर अकादमी ने पाठकों की सेवा करने का महत्त्वपूर्ण कार्य किया है और इस प्रकार विश्वविद्यालय स्तर पर हिन्दी में शिक्षण के मार्ग को सुगम बनाया है।

अकादमी की नीति हिन्दी में ऐसे ग्रन्थों का प्रकाशन करने की रही है जो विश्वविद्यालय के स्नातक और स्नातकोत्तर पाठ्यक्रमों के अनुकूल हो। विश्वविद्यालय स्तर के ऐसे उत्कृष्ट मानक ग्रन्थ, जो उपयोगी होते हुए भी पुस्तक प्रकाशन की व्यावसायिकता की दौड़ में अपना समुचित स्थान नहीं पा सकते हो और ऐसे ग्रन्थ भी, जो अंग्रेजी की प्रतियोगिता के सामने टिक नहीं पाते हों, अकादमी प्रकाशित करती है। इस प्रकार अकादमी ज्ञान-विज्ञान के हर विषय में उन दुर्लभ मानक ग्रन्थों को प्रकाशित करती रही है और करेगी जिनको पाकर हिन्दी के पाठक लाभान्वित ही नहीं, गौरवान्वित भी हो सकें। हमें यह कहते हुए हर्ष होता है कि अकादमी ने 450 से भी अधिक ऐसे दुर्लभ और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों को प्रकाशित किया है जिसमें से एकाधिक केन्द्र, राज्यों के बोर्डों एवं अन्य संस्थाओं द्वारा पुरस्कृत किये गये हैं तथा अनेक विभिन्न विश्वविद्यालयों द्वारा अनुसूचित।

राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी को अपने स्थापना काल से ही भारत सरकार के शिक्षा मंत्रालय से प्रेरणा और सहयोग प्राप्त होता रहा है तथा राजस्थान सरकार ने इसके पल्लवन में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाई है, अतः अकादमी अपने लक्ष्यों की प्राप्ति में उक्त सरकारों की भूमिका के प्रति कृतज्ञता व्यक्त करती है।

प्रस्तुत पुस्तक 'भारतीय राजनीतिक चिन्तन' को विद्वान लेखक प्रो. के. एल. कमल ने तीन भागों और 9 अध्यायों में विभाजित करके प्राचीनकाल, मध्यकाल एवं वर्तमान काल में प्रत्येक पर तीन-तीन अध्याय लिखे हैं। इसमें प्रत्येक काल की मुख्य अवधारणाओं एवं प्रतिनिधि राजनीतिक विचारकों का अध्ययन प्रस्तुत किया गया है।

प्राचीन काल के विचारकों में मनु-वाल्मीकि, व्यास, कौटिल्य एवं शुक; मध्यकाल के जियाउद्दीन बर्नी एवं अनुत फजल तथा आधुनिक काल में विवेकानन्द, गोपाल कृष्ण गोयले, लोकमान्य बाळ गंगाधर तिलक, अतिवन्द, महात्मा गांधी, एम. एन. राय एवं पं. जवाहरलाल नेहरू के विचार समाविष्ट किये गए हैं। धार्मिक एवं सामाजिक सुधार आन्दोलनों के प्रणेता के रूप में राजा राममोहन राय एवं स्वामी दयानन्द सारस्वती, समाजवादी चिन्तकों में जयप्रकाश नारायण एवं राम मनोहर लोहिया, हिन्दू राष्ट्रवाद पर

विनायक दामोदर सावाकर एवं माधवराव सदाशिवराव गोलवलकर, द्वि राष्ट्र सिद्धान्त पर सर सैय्यद अहमद खाँ, मोहम्मद अली जिन्ना, मोहम्मद इकबाल तथा सामाजिक न्याय की अवधारणा के सम्बन्ध में भीमराव अम्बेडकर के विचारों का संक्षेप में निरूपण करके समस्त अध्येताओं के लिए बहुउपयोगी ज्ञानवर्धक सामग्री प्रस्तुत की गई है ।

हम पुस्तक के लेखक प्रो. के. एल. कमल, जयपुर एवं समीक्षक प्रो. टी. आर. शर्मा चण्डीगढ़ के प्रति प्रदत्त सहयोग हेतु आभारी हैं ।

सलित किशोर चतुर्वेदी

उच्च शिक्षा मंत्री, राजस्थान सरकार एवं
अध्यक्ष, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी
जयपुर ।

डॉ. वैद प्रकाश

निदेशक
राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी
जयपुर ।

आमुख

पारकीय सत्ता का प्रभाव न केवल राजनीतिक और आर्थिक दृष्टि से ही सीमित रहा बल्कि बौद्धिक क्षेत्र भी इससे अछूता नहीं था। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में पश्चिम इतना हावी रहा कि अनेक दशकियों तक राजनीतिक चिन्तन शोध, अध्ययन, अध्यापन की परिधि से करीब करीब बाहर ही रहा। लेकिन अंग्रेजों के विजयी राष्ट्र के उन्माद ने भारतीय स्वाभिमान को चुनौती दी। प्रबल यूरोपीय संस्कृति की अवधारणा को भारत का चेतन मन स्वीकार करने को तैयार नहीं था। इस चुनौती का सामना करने के लिए भारत अपने अतीत की ओर मुड़ा और वहाँ उसे प्रेरणा का अद्भुत स्रोत प्राप्त हुआ। पारकीय राजनीतिक शक्ति के आघात से राष्ट्रीय आत्मा जमी, प्रेरणादायक राष्ट्रीय साहित्य का सृजन हुआ और अपनी विस्मृत अस्मिता को पुनः प्राप्त करने का राष्ट्रीय सकल्य विकसित हुआ।

भारतीय चिन्तन में व्यक्ति और समष्टि, नागरिक और राज्य, राज्य और समुदाय, स्वतंत्रता और समानता, अधिकार और कर्तव्य, धर्म और राजनीति, शासन और प्रशासन, राजा और राज्य, संघर्ष और एवं इसकी सीमाएँ, राज्य के कार्य-क्षेत्र एवं उद्देश्य, नौकरशाही आदि पर धारणाएँ हुई हैं। कहीं कहीं इसने गहन रूप भी धारण किया है, लेकिन मोटे तौर पर धर्म और नैतिकता की परिधि में ही यह धारणा रही है। वैदिक काल से लेकर गाँधी तक यह धारा निरन्तर रूप से बही है। यद्यपि कहीं कहीं इसे स्वतंत्र करने का प्रयास भी किया गया है। इस प्रकार का कुछ प्रयास कौटिल्य का रहा है। आधुनिक काल में जवाहरलाल नेहरू और मानवेन्द्र नाथ राय के चिन्तन में राजनीति का विशुद्ध स्वरूप उभर कर आया है, लेकिन विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, अरविन्द और गाँधी का प्रभाव कहीं अधिक शक्तिशाली है। नेहरू, राय और कुछ सीमा तक भोखले को छोड़कर करीब करीब सभी विचारक प्राचीन भारत की सांस्कृतिक दरोहर और इसकी दार्शनिक परम्परा से प्रभावित हैं। ये प्राचीन ज्ञान और संदेश के प्रकाश में नये भारत का निर्माण करना चाहते हैं। उनका उद्देश्य अतीत की नींव पर एक सुदृढ़ राष्ट्र का निर्माण करना है। उनका मानना है कि कोई राष्ट्र अपने अतीत को विस्मृत करके आगे बढ़ ही नहीं सकता। लेकिन यह चिन्तन केवल परम्परा को लेकर भी नहीं चलता। परिवेश के श्राव्य तत्वों से यह पोषित भी हुआ है, लेकिन अपने मूल धरातल को इसने नहीं छोड़ा। यह ध्वनि गाँधी की इस वाणी में प्रवाहित है कि 'भयपि मैं अपने दिमाग की खिड़कियाँ खुली रखता हूँ ताकि ताजा हवा आती रहे, लेकिन मैं दूधता से अपने पाँव जमीन पर जमाये रखना चाहता हूँ, भयंकर तूफान भी मुझे हिला नहीं सकता।'।

प्रस्तुत पुस्तक तीन भागों और 9 अध्यायों में विभाजित है — प्राचीन, मध्य

युग एवं वर्तमान काल में प्रत्येक पर तीन अध्याय लिखे गये हैं। इसमें प्रत्येक काल की मुख्य अवधारणाओं एवं प्रतिनिधि राजनीतिक विचारकों का अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। प्राचीन काल के विचारकों में मनु, वाल्मीकि, व्यास, कौटिल्य एवं शुक्र; मध्यकाल के जियाउद्दीन बर्नी एवं अबुल फजल तथा आधुनिक काल में विवेकानन्द, गोपाल कृष्ण गोखले, लोकमान्य बाळ गंगाधर तिलक, अरविन्द, गाँधी, एम. एन. राय एवं जवाहरलाल नेहरू के विचार समाविष्ट किये गये हैं। धार्मिक एवं सामाजिक सुधार आन्दोलनों के प्रणेता के रूप में राजा राममोहन राय एवं स्वामी दयानन्द सरस्वती, समाजवादी चिन्तकों में जयप्रकाश नारायण एवं राम मनोहर लोहिया, हिन्दू राष्ट्रवाद पर विनायक दामोदर सावरकर एवं माधव सदाशिव गोलवलकर; द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त पर सर सैय्यद अहमद ख़ाँ, मोहम्मद अली जिन्ना एवं मोहम्मद इकबाल तथा सामाजिक न्याय की अवधारणा के संबंध में भीमराव अम्बेडकर के विचारों का भी संक्षेप में निरूपण किया गया है।

मौलिकता का कोई दावा नहीं करते हुए केवल इतना ही विनम्र निवेदन है कि इस पुस्तक में भारतीय राजनीतिक चिन्तन के मूल तत्त्व को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है। भारतीय चिन्तन के अध्येताओं को यदि पुस्तक सचिकर लगी तो मैं अपने श्रम को सफल समझूँगा। अंत में, राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी के सुयोग्य निदेशक डॉ. वेद प्रकाश के प्रति मैं आभारी हूँ जिनकी प्रेरणा से मैं इस पुस्तक को लम्बे अन्तराल के बाद लिख पाया।

विजय दशमी, 1997

फै. एल. कमल.

विषय-सामग्री

भाग 1

अध्याय

1. प्राचीन भारत - संक्षिप्त परिचयात्मक अध्ययन - वेद, उपनिषद् एवं अन्य प्रमुख मौलिक ग्रंथ, राजनीतिक चिन्तन के स्रोत, अन्य ग्रंथ ।

2. प्राचीन भारत, राज्य, राजा, राजधर्म

10-38

राज्य की उत्पत्ति: कतिपय सिद्धान्त

दैवी सिद्धान्त, राजा का निर्वाचन: राज्य की उत्पत्ति, सामाजिक समझौते का सिद्धान्त, शक्ति सिद्धान्त, पितृ प्रधान सिद्धान्त । राज्य के प्रकार । राज्य, अवधारणा, उद्देश्य एवं कार्य, सप्तांग सिद्धान्त, राज शक्ति पर नियंत्रण - औपचारिक, संवैधानिक एवं संस्थागत नियंत्रण, राजा के कर्तव्य, स्वधर्म की अवधारणा, राजा का पद, शिक्षा एवं योग्यताये ।

3. प्राचीन भारत के प्रमुख विचारक

39-86

मनु - राजा, राज्य, राजनीति, कर सिद्धान्त, मूल्यांकन ।

वाल्मीकि और व्यास - रामायण और महाभारत ।

वाल्मीकि-नीति और राजनीति का संबंध, राजा, राजतंत्र,

राजधर्म, व्यास, राजधर्म और दण्डनीति, राज्य और राजा,

महाभारत में वर्णित गणराज्य,

कौटिल्य और उनका अर्थशास्त्र - दण्डनीति, राजा,

धर्मांधारी चिन्तन: अर्थशास्त्र की व्यापक विषय-सामग्री,

केन्द्रीय, प्रांतीय एवं स्थानीय सरकारों, मौर्यकालीन प्रान्त,

केन्द्र राज्य संबंध, सप्तांग राज्य, लोक प्रशासन, मूल्यांकन,

कौटिल्य और मैकिपावली ।

शुक्र - शुक्रनीति, विषय-सामग्री, नीति, राज्य और राजा,

राज्य का सप्तांग सिद्धान्त, राज्य का कार्य-क्षेत्र, मंत्री, लोक

प्रशासन, अन्तर्राज्यीय संबंध ।

मय्य युग की ओर

भाग 2

4. मध्य युगीन राजनीतिक चिन्तन 87-101
परिचयात्मक अध्ययन, इस्लाम, राज्य, राजसत्ता, समाज, संप्रभुता की अवधारणा, मौलिक ग्रंथ ।
5. मध्य युग के प्रतिनिधि राजनीतिक विचारक 102-124
जियाजहीन बर्नी - जीवन परिचय, रचनायें, राजनीतिक चिन्तन, राजनीतिक दृष्टि ।
अबुल फजल - फजल पर प्रभाव, फजल का मुख्य योगदान, राज्य, राजा, राजसत्ता, फजल की इतिहास दृष्टि ।
6. मध्य युगीन राजनीतिक चिन्तन 125-130
संक्षिप्त सारांश ।

भाग 3

7. आधुनिक काल - संक्षिप्त परिचयात्मक अध्ययन 131-148
अंग्रेजी राज्य - सकारात्मक प्रभाव, नकारात्मक पहलु, धार्मिक एवं सामाजिक सुधार आन्दोलन, सामाजिक एवं धार्मिक सुधार आन्दोलन एवं उनके प्रणेता
ब्रह्म समाज एवं राजा राममोहन राय, आर्य समाज और स्वामी दयानन्द सरस्वती, पठनीय सामग्री ।
8. प्रतिनिधि राजनीतिक विचारक 149-257
दिव्यकानन्द - जीवन परिचय, चिन्तन की पृष्ठभूमि, चिन्तन का मूलधार, राजनीतिक चिन्तन, स्वतंत्रता, समाजवाद ।
गोपाल कृष्ण गोखले - प्रभाव, गोखले के विचार, राजनीति का आध्यात्मिकरण, धर्म निषेध राष्ट्रवाद, संविधानवाद और उदारवाद, राज्य की अवधारणा और सत्ता का विकेंद्रीकरण, उदारवाद, स्वदेशी ।
सोकमान्य बात गंगाधर तिलक - राजनीतिक दर्शन का आधार, राजनीतिक उद्वाद एवं प्रचार राष्ट्रवाद, पुनर्स्थापनावादी, सुधारवादी, स्वायत्त की अवधारणा,

स्वदेशी, बेहिष्कार, राष्ट्रीय शिक्षा, निष्क्रिय प्रतिरोध, विद्रोह, मूल्यांकन ।

अरविन्द - परिवेश, राजनीतिक विचार, निष्क्रिय प्रतिरोध, पूँजीवाद, समाजवाद, स्वतंत्रता, व्यक्ति, राज्य, लोकतंत्र, भारतीय राष्ट्रवाद, हिन्दू राष्ट्र की अवधारणा ।

मोहनदास करमचन्द गाँधी - व्यक्तित्व निर्माण, दक्षिण अफ्रीकी प्रवास, गाँधी का जीवन-दर्शन, चिन्तन का नैतिक आधार, सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा और निष्क्रिय प्रतिरोध, सत्याग्रह की अवधारणा का सूत्रपात, सत्याग्रह की प्रविधियाँ, सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध में अन्तर, राज्य, स्वराज्य, जनतंत्र एवं समाजवाद ।

मानवेन्द्र नाथ राय - परिवेश, राय के विचार, मार्क्सवाद, राय का नव मानववाद, मूल्यांकन ।

जवाहरलाल नेहरू - परिवेश, राजनीतिक विचार, राज्य, समाजवाद ।

नेहरू, जयप्रकाश नारायण और राम मनोहर लोहिया भारतीय समाजवादी चिन्तन: एक विहंगम दृष्टिपात, नेहरू और लोकतंत्र, धर्म निरपेक्षता, गाँधी और नेहरू ।

9. हिन्दू राष्ट्रवाद, द्वि-राष्ट्र एवं सामाजिक न्याय की अवधारणायें 258-270

हिन्दू राष्ट्र की अवधारणा:

विनायक दामोदर सावरकर

माधवराव सदाशिवराव गोखलेकर

द्वि राष्ट्र सिद्धान्त:

मोहम्मद अली जिन्ना

सर सैय्यद अहमद ख़ाँ

मोहम्मद इकबाल

सामाजिक न्याय की अवधारणा

डा. भीमराव अम्बेडकर

समग्र चिन्तन: एक विहंगम दृष्टिपात ।

प्राचीन भारत

संक्षिप्त परिचयात्मक अध्ययन

वेद भारत के प्राचीनतम ग्रन्थ हैं। वेद शब्द विद् धातु से बना है जिसके चार अर्थ विद्वानों ने बताये हैं। ये हैं - ज्ञान, सत्ता, लाभ तथा विचारण। स्वामी दयानन्द सरस्वती ने बताया कि वेद वही हैं जिनके द्वारा अध्येता समग्र सत्य विद्याओं का ज्ञान अर्जित करता है। दूसरे शब्दों में वेद अर्थ ही ज्ञानना, ज्ञानोपार्जन करना है।

वेद कितने पुरातन हैं इस पर सब एक मत नहीं हैं। कुछ पश्चिमी विद्वान और लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक इनकी रचना ईसा मसीह से करीब अठ्ठाई हजार वर्ष पूर्व मानते हैं। इस मान्यता के पीछे ज्योतिष शास्त्र है। सुप्रसिद्ध जर्मन विद्वान मैक्समूलर ने इनकी रचना ईसा मसीह के करीब बारह सौ वर्ष पूर्व मानी है। उनका कथन यह है कि इसके पूर्व इनकी रचना फिर भी हो सकती है लेकिन इसके बाद नहीं। एक बहुत बड़ा प्रमाण यह है कि ईसा के 500 वर्ष पूर्व गौतम बुद्ध हुये थे जिन्होंने वैदिक याज्ञम्य की सत्ता स्वीकार की है और गौतम बुद्ध ऐतिहासिक पुरुष हैं।

जिस प्रकार वेदों की रचना करत को लेकर मतभेद हैं इसी प्रकार आर्यों के मूल निवास को लेकर भी मत मतान्तर हैं। कुछ विद्वानों ने जिनमें डॉ. संपूर्णानन्द मुख्य हैं ऋग्वेद में वर्णित भूगोल के आधार पर सप्त सिन्धु (पंजाब, सीमान्त प्रदेश आदि) को आर्यों की आदि भूमि माना है जबकि अन्य विद्वानों ने जिनमें मैक्समूलर भी हैं आर्यों का निवास मध्य एशिया माना है। कुछ अन्य विद्वानों ने जिनमें लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक हैं आर्यों का मूल निवास उत्तरी युव या आर्कटिक क्षेत्र माना है। इस प्रसंग में उनकी प्रसिद्ध पुस्तक 'दि आर्कटिक होम ऑफ़ दि वेदज़' का उल्लेख किया जा सकता है। एक और भी विद्वानों का वर्ग है जो मानता है कि आर्यों का मूल निवास यूरोप था। रूस और विशेष तौर पर जर्मनी और लिथुआनिया में इस लेखक की कई लोगो से बात हुई है जिन्होंने कहा कि आर्य सभ्यता वही से खेते हुए ईरान, मध्य एशिया और भारत की ओर गये। इसका प्रमाण यह भारतीय और अनेक रीति रियाजों की समानता मानते हैं। यह सर्व विदित है कि हिटसर तो स्वयं को आर्य ही मानता था और जर्मनी के छंदों में स्वास्तिक का चिह्न था।

वेद : एक संक्षिप्त अध्ययन

ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और अथर्ववेद चार वेद हैं जो विश्व साहित्य में अपना प्रमुख स्थान रखते हैं। इनमें एक विषय का निरूपण न होकर भिन्न-भिन्न विषयों पर ध्यान है। देवों के बारे में मंत्रबद्ध स्तुतियाँ, धन, दार्शनिक सूक्त, राज्य के कार्य एवं उस पर नियंत्रण के उपाय, कर्मकाण्ड, यज्ञ की विधियाँ, संगीत और विविध संगीत लहरियाँ, स्वास्थ्य एवं आयुर्वेद, राज धर्म, समाज व्यवस्था आदि विविध विषय-सामग्री इनमें निहित है। कहने का अभिप्राय है कि सम्पूर्ण मानव जीवन के लौकिक एवं पारलौकिक, भौतिक एवं आध्यात्मिक सभी क्षेत्रों का इनमें विवेचन मिलता है। अथर्व-वेद में वर्णित पृथ्वी सूक्त का आज पर्यावरणवादी बड़ी उत्सुकता से अध्ययन करने लगे हैं। पृथ्वी सूक्त संभवतः विश्व की सर्वप्रथम कृति है जिसमें प्रकृति और पृथ्वी के विषय में एक माँ और उसके बच्चों के कुटुम्ब की परिकल्पना की गई है। इसमें पृथ्वी को माँ के रूप में प्रदर्शित किया गया है जिसके समस्त सभी बालक बालिकाएँ समान हैं और वह सबको अपनी प्राकृतिक सम्पदा से पोषित करती है।

हम यहाँ अथर्ववेद के पृथ्वी सूक्त से कुछ उद्धरण प्रस्तुत करते हैं¹ —

विश्वम्भरा वसुधानी प्रतिष्ठा हिरण्यवशा जगतो निवेशनी ।

वैश्वानरा विषती भूमिरग्निमिन्द्र ऋषभा द्रविणे दपातु नो ॥ (8)

दूसरे शब्दों में —

सबका पोषण करने वाली भूमि अनेक रत्नों की खान है, सब वस्तुओं की आधार भूत, सुवर्ण आदि की खानें जिसके वशस्वत में हैं ऐसी सभी जंगम, जीव या पदार्थों को बसाने वाली विभिन्न प्रजातियों के मनुष्यों से भरे हुए राष्ट्र या देशों को धारण करती हुई भूमि अग्रगामी शत्रुओं का नाश करने वाले शूरावीर और ज्ञानियों के लिए तथा हमारे लिए धन प्रदान करने वाली हो।

विश्व स्वऽमातर मोषयीनां भुवां भूमि पृथिवी धर्मणा

पृताम् । शिवां स्थोनां मनु धरेम विश्वस्य ॥ (17)

सब वनस्पति, वृक्ष, लता आदि की माता विस्तीर्ण सम्पत्ति, घौड़ी, स्थिर धर्म से पोषित, कल्याणमयी, सुख की देने वाली इस धरती की हम सदा सेवा करें।

उदीराणां उत्तरीषी नास्तिष्ठन्तः प्रक्षमन्तः ।

पद्मया दक्षिणसव्याभ्यां या व्यधिष्महि भूक्याम् ॥ (28)

घलते फिरते, बैठे हुए, खड़े हुए दाहिने या बायें पाँव से टटलते हुए हम इस भूमि पर किसी को दुःख न दें।

1 ओंकार प्रसाद द्विवेदी, वसुधैव कुटुम्बकम्, अथर्ववेदीय पृथ्वीसूक्त पर व्याख्या, धातक सेवा संस्थान, वर्षावार शोध प्रमाण, महबूबपुरी, इन्दाहाबाद।

(आदि काल से मनुष्य एवं उसके किया कलाप पर्यावरण की शुद्धता को प्रभावित कर रहे हैं क्योंकि प्रकृति अर्थात् पृथ्वी पर फैला हुआ पर्यावरण तथा मनुष्य परस्पर एक दूसरे पर आश्रित हैं। आज सर्वत्र उपभोक्तावादी विचारपाण के फैलने से प्रकृति का स्वार्थवश वैयक्तिक रंग से दोहन हो रहा है, जिसके दुष्परिणाम आज मानव के अस्तित्व को चुनौती दे रहे हैं।)

यत्ते भमे विरचनानि क्षिप्रं तदपि रोहतु ।

माते मर्म विमृश्वरी मा ते हृदयमर्पयम ॥ (35)

हे भूमि ! तुम पर हल से जोतकर हमें जो बोवें, वह जल्दी उगे और बढ़े। हे विशेष खोजने के योग्य भूमि ! तुम्हारे मर्मस्थलों में किसी तरह की क्षति या छोट न पहुँचे और तुम्हारा अर्पित मन दुखित न हो।

घाँों वेदों में से ऋग्वेद एवं अथर्ववेद राजनीति शास्त्र के अध्येताओं के लिए अधिक महत्त्वपूर्ण हैं। डॉ० ए. एस. अत्तेकर, डॉ० बैनी प्रसाद, डॉ० यू. एन. घोषाल एवं डॉ० आर. एस. शर्मा का मत है कि अर्षशास्त्र के प्रणेता ऋग्वेद एवं अथर्ववेद को आधार मानकर ही आगे बढ़े हैं।

इन दोनों ग्रन्थों की सामग्री के आधार पर ही विस्तृत रूप से अर्षशास्त्र एवं अन्य ग्रन्थों में विवेचन किया गया है।

डॉ. चट्टोपाध्याय और आर. एस. शर्मा का मत है कि इन वेदों में गणतन्त्रीय संस्थाओं का निरूपण मिलता है। डॉ० काशीप्रसाद जायसवाल का कथन है कि अथर्ववेद के श्लोकों में राजा के चुनाव का वर्णन मिलता है। बालाशास्त्री हरदास ने अपनी पुस्तक 'ग्लिम्पसेज आफ वैदिक नेशन' में यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि वैदिक काल में राज्य एक सुविकसित संस्था थी।

उपनिषद्

यद्यपि उपनिषदों का मुख्य विषय आध्यात्म है लेकिन उनका संक्षिप्त विवेचन प्रासंगिक है। इसका मुख्य कारण यही है कि प्राचीन भारतीय चिन्तन मनुष्य को समग्र रूप से देखता है। सार्वभौम विश्वसनीय आदर्श, जो कि भारतीय संस्कृति की विशेषता है, उपनिषदों में कूट कूट कर भरा है। भारतीयों के अलावा पश्चिमी विद्वान भी उपनिषदों के चिन्तन से घमस्फूर्त हुए हैं। उपनिषदों के ऋषियों ने जीवन की शाश्वतता पर जो गंभीर अध्ययन किया है वह विश्व संस्कृति की अनुपम गरोह है। वैसे 108 उपनिषद् माने गये हैं लेकिन उनमें ईशोपनिषद्, केनोपनिषद्, कंठोपनिषद्, प्रश्नोपनिषद्, मंडोपनिषद्, मांडूक्योपनिषद्, तैत्तिरीयोपनिषद्, एतरेयोपनिषद्, छान्दोग्योपनिषद् एवं बृहदारण्यकोपनिषद् प्रमुख हैं। लेकिन यह सर्वमान्य है कि गौतम बुद्ध तक इनकी रचना हो चुकी थी।

4 / भारतीय राजनीतिक चिन्तन

उपनिषद् तर्क प्रधान ग्रन्थ है। इनमें ज्ञान-अज्ञान, आत्मा-परमात्मा और ब्रह्म-माया के परस्पर विरोधी तत्वों को प्रस्तुत करके तर्क के माध्यम से ऐक्य स्थापित किया गया है। यह ऐक्य या समन्वय ही अद्वैत का मूल है जो भारत की विश्व संस्कृति को अमूल्य देन है। यही दार्शनिक जगत का साम्यवाद है। दूसरे शब्दों में, एक जीव का दूसरे जीव से इतना गहन संबन्ध है कि वे एक दूसरे से पृथक् किये ही नहीं जा सकते। यह दार्शनिक विचार अनेकता में एकता स्थापित कर समस्त विश्व को एक सूत्र में पिरोता है। उपनिषदों का विश्व की अनेक भाषाओं में अनुवाद हुआ है और इस प्रकार यह महान् सन्देश विश्व के कोने कोने तक गया है। हजारों वर्षों पूर्व भारतीय चिन्तन कितनी गहराई तक पहुँचा था इसके सबसे बड़े प्रमाण उपनिषद् हैं।

प्राचीन भारत के प्रमुख मौलिक ग्रन्थ

प्राचीन काल में अनेक ग्रन्थों की रचना हुई है जिनकी विषय सामग्री आध्यात्मिकता पर आधारित है, जीवन के सत्य तक पहुँचने का उनमें प्रयास है। राजनीतिक चिन्तन की दृष्टि से निम्नांकित ग्रन्थ विशेष तौर पर उल्लेखनीय हैं :-

- | | |
|----------------|------------------|
| 1 वेद | 2. उपनिषद् |
| 3 पुराण | 4 कामन्दकीतिसार |
| 5 शुकनीतिसार | 6 अर्थशास्त्र |
| 7 मुद्राराक्षस | 8 नीति वाक्यामृत |

वेद और उपनिषद् का संक्षिप्त वर्णन किया जा चुका है। मनु, शुक और कौटिल्य का आगे चलकर कुछ विस्तार के साथ वर्णन किया जायेगा। अतः यहाँ पुराण, कामन्दक, नीतिसार और नीति वाक्यामृत के बारे में संक्षेप में लिखा जा रहा है।

पुराण

पुराण यद्यपि धार्मिक ग्रन्थ है लेकिन इनमें राजनीति से सम्बन्धित अनेक उद्धरण मिलते हैं। यह बात सही है कि पुराणों में स्मृतियों और नीतिशास्त्रियों के विचारों का सारांश ही मिलता है लेकिन उनकी उपदेयता को नकारा नहीं जा सकता।

पुराणों में अग्निपुराण और ब्रह्मपुराणों का राजनीति के अध्येता के लिये ज्यादा महत्व है। राज्य की उत्पत्ति, राज्यभिषेक, राजा पर नैतिक प्रतिबन्ध, सप्ताण राज्य, मंत्रियों और सभासदों का आचरण, का सिद्धान्त, विदेश नीति, युद्ध, शांति, राजनेता, अन्तर्राष्ट्रीय संबन्ध, सुदृढ़ सेना, न्याय प्रशासन आदि विषयों पर अनेक विचार पुराणों में निहित हैं।

नीति वाक्यामृत

सोमदेव की प्रतिष्ठा पुनः नीति वाक्यामृत का मुख्य विषय राजनीतिक संस्थाएँ एवं प्रशासन है। सोमदेव भी कौटिल्य की भाँति एक व्यवस्थित रूप में राजनीतिक विषयों

पर चर्चा करते हैं। वह राज्य को अपने में साध्य मानते हैं और राजनीतिक अनुशासन पर जोर देते हैं। वह राजा को राज्य की धुरी मानते हैं और इसलिए राजा की शिक्षा पर बहुत बल देते हैं। वह राजा को चारों विद्याओं अर्थात् अन्वीक्षि, भषी, वार्ता और दडनीति में पारगट देखना चाहते हैं। राजक्रीष, सेना, प्रशासन, मंत्रिमंडल, युद्ध, शांति, राजनय आदि के बारे में सविस्तार लिखते हैं। सोमदेव का संस्कृत पर बड़ा अधिकार है और उनकी शैली बहुत आकर्षक है।

राजनीतिक संस्थाओं, प्रशासन राजनय के साथ साथ नीति वाक्यामृत में सामाजिक पहलुओं पर भी चर्चा की गयी है। यद्यपि वह अन्तर्जातीय विवाहों के विरुद्ध है लेकिन निम्न जातियों के प्रति उनके मन में सम्मान है। उनकी मान्यता है कि एक शूद्र भी पवित्र जीवन निर्वाह कर सकता है। वह सार्वजनिक जीवन में स्वच्छता के पक्षधर हैं और रिश्वत देने और लेने वाले दोनों के प्रति ही कठोर रवैया अपनाते हैं।

सोमदेव यह मानकर चलते हैं कि राजनीतिक विचारों का सीधा सबन्ध जीवन की वास्तविक समस्याओं से है एवं अर्थशास्त्र और राजनीति शास्त्र के प्रकाश में ही जीवन की समस्याओं का समाधान ढूँढना चाहिये। यह एक महत्वपूर्ण बात है। सोमदेव के अनुसार सिद्धान्त को व्यवहार से पृथक् नहीं किया जा सकता, क्योंकि कोई भी सिद्धान्त व्यवहार बिना और व्यवहार सिद्धान्त बिना अधूरा है। सोमदेव का ज्यादा जोर ज्ञानार्जन पर है, केवल ज्ञान द्वारा ही मनुष्य को तर्क, बुद्धि और नीर सौर विवेक प्राप्त होता है। सामान्य जीवन हो अथवा राजनीतिक जीवन में अच्छाई और बुराई, सुख और दुःख सगे रहते हैं जिन्हें समझने के लिए धर्म की आवश्यकता पड़ती है। धर्माचरण मनुष्य में उन गुणों का संचार करता है, जिनसे वह अच्छा नागरिक और अच्छा गृहस्थ बनता है। धर्म उसे इस लोक में सफलता और अदम्य आनन्द की प्राप्ति कराता है। सोमदेव स्वीकार करते हैं कि मनुष्य अपने जीवन में धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष को प्राप्त कर सकता है, यद्यपि मोक्ष का राज्य से कोई सीधा संबन्ध नहीं है।

समाज में उत्पन्न संघर्ष को समेट लेना ही राजनीति है।¹ निष्पक्ष न्याय, स्वच्छ, शासन, समुचित दण्ड, उत्तरोत्तर बढ़ती राज्य सम्पदा, निर्बल और गरीब को संरक्षण आदि राज्य के स्पाई कार्य हैं। सोमदेव यह भी कहते हैं कि राज्य के हित में मंत्रियों से समुचित मंत्रणा करने के उपरान्त राजा कुछ भी कर सकता है। सार यह है कि सोमदेव ने जिस राज्य की कल्पना की है वह अनिवार्यतः एक लोक कल्याणकारी राज्य है। वह राजा को निरंकुश नहीं मानते। वह एक संवैधानिक राजा की भाँति है, न कि एक तानाशाह की भाँति।² राजा के परामर्श हेतु मंत्रिमण्डल का होना अपरिहार्य है और अधिकतर मामलों

1. नीति वाक्यामृत पृ 284, 5 की ऊपर मेरुता : वही पुस्तक का अन्तःपृष्ठ।

2. वी. ऊ. मेरुता : वही पुस्तक, पृ 119

■ / भारतीय राजनीतिक चिन्तन

मे उसके लिए राय मानना जसती है।¹ मन्त्रिमण्डल के सदस्यो एवं अन्य अधिकारियो का चयन योग्यता के आधार पर किया जाना चाहिये। सोमदेव का एक श्रेष्ठ राजा के शासन पर बहुत ही जोर है। वह तो यहाँ तक कह देते हैं कि एक मूर्ख राजा के राज्य से तो बिना राजा का सभाज होना ज्यादा श्रेयस्कर है। एक दुष्ट राजा के शासन से बड़ी कोई अन्य विपदा नहीं हो सकती।²

सोमदेव कोई मौलिक विचारक नहीं थे। उन्होंने जो लिखा वह करीब करीब सभी कौटिल्य के अर्थशास्त्र में मिल जाता है। वह एक जैन साधु थे और राजनीतिक समस्याओ पर व्यवस्थित विचार करना उनकी प्रकृति में भी न था।

कामन्दक नीतिसार

कामन्दक स्वयं स्वीकार करते हैं कि वह कौटिल्य के अर्थशास्त्र का ही सार इस पुस्तक में प्रस्तुत कर रहे हैं। कहीं कहीं उनके स्वयं के विचार भी मिलते हैं। कामन्दक राजा और प्रजा के हितों में कहीं विरोध नहीं देखते, वह राजा और प्रजा दोनों को ही नैतिक नियमों में आबद्ध करते हैं। उन्होंने इस पुस्तक में अनेक उदाहरणों के आधार पर सिद्ध करने का प्रयास किया कि नीतिविहीन घष्ट राजाओ का किरा प्रकार पतन हो गया। कामन्दक भी राजतन्त्रवादी हैं और चूँकि राज्य के भूल में राजा को मानते हैं इसलिये राज्य के कल्याण और विकास हेतु राजा की शिक्षा पर बहुत जोर देते हैं। राजा के कार्यों का भी इसमें विशद वर्णन किया गया है। सप्ताय राज्य के बारे में भी इसमें वर्णन है। अन्तर्राज्यीय संबंधों का भी इसमें उल्लेख है और न्याय व्यवस्था एवं सेना की भी इसमें चर्चा है। कुल मिलाकर पुस्तक में ऐसी कोई विशेष बात नहीं है जो कि कौटिल्य के अर्थशास्त्र में सविस्तार से उपलब्ध न हो। ऐसा लगता है कि पुस्तक की रचना काल में राजा, प्रशासन, मंत्री पर ही सारा ध्यान केन्द्रित होने लगा है और इसकी छाया इस पुस्तक पर है। यह स्पष्ट है कि कामन्दक के समय गणतन्त्रीय अथवा अभिजनतन्त्रीय व्यवस्था नहीं थी।

राजनीतिक चिन्तन के स्रोत

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन के निम्नांकित स्रोत हैं :-

1. वैदिक साहित्य
2. रामायण
3. महाभारत
4. धर्मसूत्र

1 नीति वस्तुमूल पृ 5 ॥

2 नीति वस्तुमूल, पृ 10, 58, 59

- 5 पाणिनि
- 6 कौटिल्य का अर्थशास्त्र
- 7 नीतिशास्त्र
- 8 धर्मशास्त्र
- 9 जैन और बौद्ध स्रोत
- 10 शिलालेख
- 11 विदेशियों द्वारा लिखा वर्णन
- 12 दक्षिण भारतीय और विशेष तौर पर तमिल स्रोत
- 13 मौर्य एवं गुप्त कालीन साहित्य

अन्य ग्रन्थ

उपर्युक्त भौतिक ग्रन्थों एवं स्रोतों के अतिरिक्त कुछ अन्य शोध पर आधारित उच्च स्तर के ग्रन्थ हैं जिनके रचयिता अधिकांश भारतीय लेखक हैं। इनमें कतिपय प्रमुख पुस्तकों और उनके लेखकों के नाम यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं :-

येनीप्रसाद —

स्टेट इन एन्सियन्ट इण्डिया (दी इण्डियन प्रेस लि इलाहाबाद) एवं थ्योरी ऑफ गवर्नमेंट इन एन्सियन्ट इण्डिया (सेन्ट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद)

एल. सी. राय चौधरी —

पोलिटिकल हिस्ट्री ऑफ एन्सियन्ट इण्डिया (युनिवर्सिटी ऑफ कलकत्ता)

आर. सी. मजूमदार —

एन्सियन्ट इण्डिया (मोतीलाल बनारसी दास, देहली) एवं कंसपोरेट लाइफ इन एन्सियन्ट इण्डिया (फरमा के. एल. मुखोपाध्याय एण्ड कम्पनी, कलकत्ता)

ए. एस. अल्लेकर —

स्टेट एण्ड गवर्नमेंट इन एन्सियन्ट इण्डिया (मोतीलाल बनारसी दास, पटना)

डी. आर. भंडारकर —

एन्सियन्ट हिस्ट्री ऑफ इण्डिया (भारतीय पब्लिशिंग क्लब, दिल्ली) एवं सम एसापेक्ट्स ऑफ एन्सियन्ट हिन्दू पोलिटी (बनास हिन्दू युनिवर्सिटी)

बी. आर. आर. दीक्षितार —

हिन्दू एडमिनिस्ट्रेटिव इन्स्टीट्यूशन्स (मद्रास युनिवर्सिटी) एवं दी मोडर्न पोलिटी (मद्रास युनिवर्सिटी)

बी. के. सरकार —

दि पोलिटिकल इन्स्टीट्यूशन्स एवं थ्योरीज ऑफ हिन्दूज (वरलाना पेन मार्केट एण्ड पीटर्स, लिपजिग)

बी. ए. सेतदेर —

एन्सियन्ट इण्डियन पोलिटिकल थॉट एण्ड इन्स्टीट्यूशन्स (एशिया पब्लिशिंग हाउस, मुम्बई)

आर. एस. शर्मा —

एसपेक्ट्स ऑफ पोलिटिकल आइडियाज एण्ड इन्स्टीट्यूशन्स इन एन्सियन्ट इण्डिया (मोतीलाल बनारसी दास, पटना)

एच. एन. सिन्हा —

डवलपमेंट ऑफ इण्डियन पोलिटी (एशिया पब्लिशिंग हाउस, मुम्बई) एवं सोवरनी इन एन्सियन्ट इण्डियन पोलिटी (सुजक एण्ड कम्पनी, लन्दन)

फाशीप्रसाद जायसवाल —

हिन्दू पोलिटी (वटावर्य एण्ड कम्पनी, कलकत्ता)

राधा कुमुद मुकर्जी —

चन्द्र गुप्त मौर्य एण्ड हिज टाइम्स (मोतीलाल बनारसी दास, दिल्ली) एवं लोकल गवर्नमेंट इन एन्सियन्ट इण्डिया (मोतीलाल बनारसी दास, दिल्ली)

यू. एन. घोषाल —

हिस्ट्री ऑफ इण्डियन पोलिटिकल आइडियाज (आक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, मुम्बई)

श्री अरविन्द —

सिद्द एण्ड फार्म ऑफ इण्डियन पोलिटी (आर्य पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता)

विश्वनाथप्रसाद वर्मा —

स्टडीज इन हिन्दू पोलिटिकल थॉट एण्ड इट्स मेथोडोलॉजिकल फाउन्डेशन (मोतीलाल बनारसीदास, देहली) एवं वैदिक राजनीतिशास्त्र (विहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना)

प्राचीन भारत ने विदेशी सेवकों को भी अपनी ओर आकर्षित किया है जिन्होंने अनेक रचनाएँ प्रस्तुत की हैं। इनमें कुछ प्रमुख रचनाएँ निम्नलिखित हैं :-

ए. एस. बेराम —

दि वंडर डेट वाज इण्डिय (ओरियन्टल लांगमेन्स, मुम्बई) एवं एसपेक्ट्स ऑफ एन्सियन्ट इण्डियन कल्चर (एशिया पब्लिशिंग हाउस, मुम्बई)

डी. एम. शर्मा —

(संपादित) दि व्हाइट अम्बेला - हि इण्डियन पोलिटिकल थॉट फ्रॉम मनु टू गांधी (जय पब्लिकेशन्स, मुम्बई)

ए. बी. फीस —

हिस्ट्री ऑफ संस्कृत लिटरेचर (मोतीलाल बनारसीदास, देहली)

डब्ल्यू रुवेन —

स्टडीज इन एन्सियन्ट इण्डियन गॉट (इण्डियन स्टडीज, कलकत्ता)

वी. ए. स्मिथ —

अशोक (क्लेरन्डन प्रेस आक्सफोर्ड) एवं अरली हिस्ट्री ऑफ इण्डिया (क्लेरन्डन प्रेस, आक्सफोर्ड)

जे. स्पेल्मैन —

पोलिटिकल थ्योरी ऑफ एन्सियन्ट इण्डिया (क्लेरन्डन प्रेस आक्सफोर्ड)

बानर्गाई लेविन —

स्टडीज इन एन्सियन्ट इण्डिया एण्ड सेन्ट्रल एशिया (सोवियत इन्डोलोजिकल स्टडीज नं. 7 (इण्डियन स्टडीज पास्त एण्ड प्रजेन्ट, कलकत्ता)

इ. डब्ल्यू होपकिन्स —

दि सोशल एण्ड मिनिस्ट्री पोजिशन ऑफ दि रुलिंग क्लास इन एन्सियन्ट इण्डिया (भारत भारती ओरियन्टल पब्लिशर्स, वाराणसी)



प्राचीन भारत

राज्य, राजा एवं राजधर्म

राज्य की उत्पत्ति : कतिपय सिद्धान्त

राज्य पुरातनतम सत्या नहीं है। इसकी उत्पत्ति को लेकर अनेक सिद्धांत प्रतिपादित किये गये, जिनका हम उल्लेख करेंगे। लेकिन यह सत्य है कि सामाजिक विकास की एक ऐसी अवस्था के मोड़ पर जब कृषि होने लगी और सम्पत्ति का भाव उदित हुआ राज्य की आवश्यकता महसूस हुई। शांति पर्व में वर्णन आता है कि प्रारम्भ में वर्तमान अर्थ में राज्य नहीं था, केवल प्रकृति का राज्य था। कौटिल्य ने भी बताया है कि अनेक स्थानों पर राजा का पद ही नहीं था, उसे वैराज्य कहा जाता था जिसमें "मेरा और तेरा" जैसा भाव ही उपस्थित नहीं था। अनेक प्राचीन ग्रन्थों एवं मानव शास्त्रीय अध्ययनों में एक स्थितिम युग का उल्लेख है जिसमें व्यक्ति अपने मानवीय गुणों के कारण आपस में प्रेम और शांतिमय जीवन निर्वाह करते थे और बिना किसी दबाव या नियंत्रण के प्रकृति के नियमों की अनुपालना करते थे।

राज्य की उत्पत्ति में सम्पत्ति एवं वर्ण का महत्त्व

महावस्तु एवं अन्य पौराणिक साहित्य में उल्लेख है कि प्रकृति के राज्य में व्याप्त स्मरण एवं सुखी जीवन की समाप्ति के मूल में कृषि की कला का विकास है जिसके द्वारा मनुष्य उपभोग से ज्यादा उत्पादन करने लगे। ऐसी स्थिति में लोग घर बनाने लगे और उपज को इकट्ठा करने लगे और खेतों की सीमा बांधकर अपना उन पर स्वामित्व करने लगे। अन्य लोग जिनके पास उपज की मात्रा कम या नहीं दी वे चीन्हा झपटी करने लगे, जिसके फलस्वरूप एक ऐसी सत्ता की तलाश की जाने लगी जो सम्पत्ति और खेतों की रक्षा कर सके। महावस्तु के अनुसार इस प्रकार महाप्रतीय या खेतों के रक्षक के पद की सृष्टि हुई।¹

दैवी सिद्धान्त

पौराणिक साहित्य में राज्य की उत्पत्ति में वर्णों के महत्त्व को दर्शाया गया है।

1 एक विश्व उपवन एवं शार वन्यपक्षी संश्लेषिक संस्थान, बी. ए. बी. ई. एवं मधुमूदन रोड (सम्पादित)
संश्लेषिक संश्लेषिक, न्यू देहली, १ 1

जीवन निर्वाह हेतु समाज चार वर्णों में विभक्त हो गया और वायुपुराण का कथन है कि ये चार वर्ण आपस में लड़ने लगे जिसके परिणामस्वरूप ब्रह्मा ने दण्डधारी राजा का निर्माण किया जिसका कार्य दुष्टों का दमन करना था। इसी ग्रन्थ के अनुसार मनु ऐसा प्रथम राजा था। इसके साथ ही नैतिक संहिता का भी निर्माण किया गया। पृथु भी इसी प्रकार का एक राजा था जिसने ऋषियों एवं जनता को यह आश्वासन दिया कि वह स्वयं में निहित दण्ड शक्ति से स्वधर्म और वर्णाश्रम धर्म की रक्षा करेगा। यहाँ ब्रह्मा के उत्तेज के कारण राज्य की उत्पत्ति का दैवी सिद्धान्त कहा जाने लगा। स्वयं ब्रह्मा ने अराजक स्थिति से समाज को उधारने की दृष्टि से अपने मानस पुत्र विराजस की सृष्टि कर उसे राजा के रूप में नियुक्त किया और राज्य के संचालन हेतु एक विस्तृत विधान बनाया। राजा की सत्ता के पीछे दैविक शक्ति है क्योंकि ईश्वर ने उसे राजा स्थापित किया है। जनता ने भी उसके अनुशासन में रहना स्वीकार किया। प्राचीन भारत में अधिकतर संस्थाओं की उत्पत्ति दैवी ही मानी जाती रही है और इसलिये राजा की उत्पत्ति का दैविक आधार मानना भी आश्चर्यजनक नहीं है। ऋग्वेद का त्रसदस्यु और अथर्ववेद का परीक्षित मात्र राजनीतिक सत्ता से ही सन्तुष्ट न होकर देवत्व का भी दावा करते हैं।¹

जे. स्पेलमैन का मत है कि प्राचीन भारत में राजा अलौकिक शक्तियों का धारक माना जाता था। यू. एन. घोषाल का भी कहना है कि प्राचीन भारत में राजतंत्र को दैविक संस्था के रूप में ही देखा जाता था। प्रो. अनन्त सदाशिव अल्लेकर का भी मत है कि प्राचीन भारत में अधिकतर संस्थाओं की उत्पत्ति दैवी ही मानी जाती थी और राज्य की उत्पत्ति भी इसी प्रकार समझी जाती थी।²

निश्चय ही स्पेलमैन के मतिष्क पर मनु एवं अन्य कुछ विचारकों द्वारा राजा के बारे में बताये हुए गुणों का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। मनु ने उदाहरणार्थ कहा है कि अपनी विशिष्ट शक्तियों के कारण ही राजा इस लोक पर शासन करता है। मनुस्मृति में राजा के गुणों को देवत्व से जोड़ा गया है। यहाँ मनुस्मृति से ही एक उदाहरण प्रस्तुत किया जा रहा है। "ऐसा राजा इन्द्र के समान ऐश्वर्यशाली, पवन के सदृश सबको स्पर्श करने और हृदय की घात जानने वाला, यम के समान पक्षपात रहित न्यायाधीश, सूर्य के समान न्याय, धर्म तथा विद्या का प्रकाश करने वाला, अग्नि के समान दुष्टों को भस्म करने वाला, वरुण के समान दुष्टों को अनेक प्रकार से बांधने वाला, चन्द्र के समान द्रष्टृ पुरुषों को आनन्दित करने वाला तथा कुबेर के समान कोषों को भरने वाला होता है।" इसका अर्थ यह हुआ कि मनु के अनुसार राजा भी एक विशिष्ट देवता है जिसमें

1. रामे निरञ्जनोन्मेष यो देवोत्पत्त्या अति वैश्वानराय सुष्टुतिषा मुनीना पट्टिषितः सः विश्वनाथ प्रसाद वर्मा इति देविक राजनंति शस्त्र (बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना) में उद्धृत पृ 47.

2. एएस अनेकर प्राचीन भारतीय शासन पद्धति (भारती प्रकाश, प्रयाग), पृ 11.

एक नहीं आठ देवताओं के तत्त्व निहित हैं। मनु एक अन्य जगह राजा की अवज्ञा की अनुमति नहीं देते क्योंकि उसकी इच्छा ईश्वरीय इच्छा से प्रेरित है। स्पष्ट है कि मनु राज्य की दैविक उत्पत्ति के प्रबल समर्थक हैं।

प्रो विश्वनाथ प्रसाद वर्मा का तर्क यह है कि यह दैविक सिद्धान्त इस अर्थ में नहीं है कि राज्य या राजा की उत्पत्ति स्वयं ईश्वर ने की है। इसे दैविक सिद्धान्त इसलिए कहा जाने लगा कि ईश्वर और राजा के कार्यों में समानता है और इसलिये राजा के पद को वैधता मिल गयी। लेकिन इसका मतलब यह नहीं है कि राजा ईश्वर का प्रतिनिधि है। कुल मिलाकर यही माना गया कि केवल अच्छा राजा ही ईश्वर का अंश है और राजा वंशानुगत अधिकार की वजह से नहीं बल्कि पूर्व जन्म में अर्जित अपने पुण्यों के कारण शासन करता है। जनता का कर्तव्य केवल गुणी राजा की आज्ञा पालन काने से है जो कि धर्म की रक्षा करता है न कि ऐसे शासक की आज्ञा माने जो कि एक आततायी हो।

के एम फिक्कर (ओरीजिन एण्ड इवोल्यूशन ऑफ किंगशिप इन एसियन्ट इण्डिया) एवं बी के सरकार इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि राजा व्यक्ति के रूप में दैविक नहीं था बल्कि उसके द्वारा सम्पादित किये जाने वाले कार्यों की प्रकृति दैविक थी। कुल मिलाकर यही कहा जा सकता है कि पश्चिम की भाँति राज्य की उत्पत्ति दैविक का सिद्धान्त नहीं था। हिन्दू विचारक एक आततायी राजा की अवज्ञा को उचित ठहराते हैं और यहाँ तक कहते हैं कि ऐसा राजा त्याज्य है। एक विदेशी विद्वान सी. ड्रेकमेयर अपनी पुस्तक 'किंगशिप एण्ड कम्युनिटी इन अरली इण्डिया' में प्रतिपादित करते हैं कि हिन्दू राजनीतिक चिन्तन में सामाजिक समझौते एवं दैविक अधिकार के सिद्धान्त एक रहस्यमय ढंग से जुड़ जाते हैं। इनका कथन है कि हिन्दू राजा को वे उन्मुक्तियाँ उपलब्ध नहीं थी जिनका कि पश्चिमी राजा दावा करता था। ड्रेकमेयर के अनुसार बाह्य, जो कि धर्म का प्रतिनिधित्व करते थे मध्ययुगीन यूरोपीय चर्च की भाँति पद सोपान नियमों के अनुसार संगठित नहीं थे। यह ध्यान देने योग्य बात है कि प्राचीन भारत में राजा के पद में ईश्वरीय गुणों के समावेश की कामना की गयी है ताकि वह सद्गुणी बनकर न्याय करे।

राजा का निर्वाचन : राज्य की उत्पत्ति

डी आर भंडारकर, ए के. कुमरस्वामी (सिन्धुएल अथोरिटी एण्ड टेम्पोरल पावर इन दि हिन्दू थ्योरी ऑफ गवर्नमेंट), सी. ड्रेकमेयर एवं कुछ अन्य विद्वानों का मत है कि वैदिक काल में राजा का निर्वाचन होता था। प्रोफेसर अल्तेकर का मत है कि 'प्राचीन भारत में राजा निर्वाचित होता था या नहीं इस पर बहुत मतभेद हैं। वैदिक काल के पूर्व भाग में अवश्य निर्वाचन के कुछ उल्लेख मिलते हैं। यहाँ ऋग्वेद में एक स्थल पर विशों द्वारा राजा के निर्वाचन का उल्लेख है। अथर्ववेद में भी एक स्थल पर विशों द्वारा राजा के वाण की कामना की गयी है पर सम्भवतः साधारण जनता निर्वाचन में सम्मिलित

नहीं होती थी। शतपथ ब्राह्मण में एक उल्लेख में कहा गया है कि अन्य राजागण मानें वही राजा होता है दूसरा नहीं। राज्याभिषेक के एक मंत्र में याचना की गयी है कि अभिविक्त राजा अपने श्रेणी के व्यक्तियों में प्रतिष्ठित हो। अतः अधिक सम्भव है कि जनता के नेता, कुलपति और विजयपति ही राजा का वरण करते रहे हों और साधारण जनता अधिक से अधिक प्राचीन रोम की क्यूरिया (जनसाधारण) की भांति उनके निर्णय पर सहमति देती रही हो।

वैदिक काल में राजा के बारे में पर्याप्त साहित्य उपलब्ध है। राज्य की उत्पत्ति के बारे में कोई विशेष सिद्धान्त दृष्टिगोचर नहीं होता लेकिन चूंकि राजा के निर्वाचन का उल्लेख है इसलिये एक प्रकार से समझौता सिद्धान्त का उल्लेख किया जा सकता है। ऋग्वेद में वर्णित है कि जनता अपनी रक्षा हेतु दिव्य गुणों वाले व्यक्ति का चयन करती है।¹ (उसे शासन करने के लिए स्वेच्छा से आमंत्रित करती है) अपर्ववेद में भी ऐसा वर्णन आया है कि सम्राट को ब्राह्मणों ने चुना है अतः उसे आह्वान किया गया है कि वह राष्ट्र के कल्याण में संलग्न हो।² ऋग्वेद में ऐसा वर्णन आता है कि जिसमें प्रजा राजा को कहती है कि हे राजन हमने तुम्हें प्रजाओं में से चुनाया है, शासन करने के लिए राज्यघटक के भीतर रहो, पुत्र और अविचलित होकर सिंहासन पर बैठो, सारी प्रजायें तुम्हें चाहें और कभी राज्य तुम से अलग न हो।³

यजुर्वेद में वर्णित है कि राजा प्रजा से सत्ता माँग रहा है। 'अर्येत रथ राष्ट्र या राष्ट्रं मे दत्ता स्वाहा'।⁴

हे प्रजाओं तुम अर्य (ऐश्वर्य) को लक्ष्य में रखकर चलने वाली, व्यवहार करने वाली हो, तुम राष्ट्र देने वाली हो, मुझे राष्ट्र दो, मैं विधिपूर्वक वाणी से माँग रहा हूँ।"

अपर्ववेद के सातवें कांड के 12वें सूक्त में राजा सभा और समिति से अपनी रक्षा की याचना कर रहा है।

सभा च मा समितिश्चायता,
प्रजापतेर्दुहितकौ सविधाने।

1. त्रिं विशतोवती रैव, अर्वात ऊतये।

अग्नि गीर्षिर्द्वामदे। (ऋग्वेद 8, 11, 6)

2. त्वामग्रे युगते कदापि भवे

शिवो अग्ने त्वामने भवानः (अपर्ववेद, 2, 6, 3)

3. आत्माशर्मन्तर भू भुवस्तिष्ठ विचं चतता, विशास्त्वा सर्वयात्र धनु आत्माश्रयि प्रताते। (ऋग्वेद 10, 173)

आचार्य त्रिवरत वैदिकचरिते द्वारा देवों के राजनीतिक सिद्धान्त, मैनाली प्रकाशन में उद्धृत पृ 603.

4. यजुर्वेद 10.3 आचार्य, त्रिवरत वैदिकचरिते द्वारा उद्धृत वही पुस्तक पृ 597.

येना सग च्छा उपमास शिसा च्छाठ
वदानि पितर सगतेषु ।¹

सभा और समिति मेरी रक्षा करे । ये सभा और समिति मुझ प्रजापति की राजा की दुहिता है । राज्य सबन्धी बातों को पूरा करने वाली है । मैं इनके जिस भी सभासद से मिलूँ उसके किसी भी विषय में मैं विचार जानना चाहूँ तो वह मुझे उचित बात की शिखा दे । उस विषय में ज्ञान और अनुभव के आधार पर सत्य और हित की बात ही बतावे । हे प्रजा के और मेरे पितृस्थानीय सदस्यो इन सभा और समिति के अधिवेशनों में रोचक भाषण मैं करता हूँ ।

अथर्ववेद में उल्लेख है कि प्रजा राजा से यह अपेक्षा करती है कि वह उनके कल्याण के लिए कार्य करे ।

आरभस्वर जात वेदोस्माकार्पाय जाज्ञिषे ।²

राष्ट्र में धन व ज्ञान को बढ़ाने वाले हे सप्ताट तू हमारे कल्याण के लिए उत्पन्न हुआ है, तू पराक्रम के कार्य कर ।

ऋग्वेद में वर्णन आता है जिसमें स्पष्ट है कि प्रजा राजा को चुनती है । विशेष न राजानं घृणान ।³

सम्बन्धित साहित्य के अध्ययन से यह भी ज्ञात होता है कि राजा के औपचारिक निर्वाचन की प्रथा धीरे धीरे समाप्त होती चली गयी । कई स्थानों पर यह उल्लेख मिलता है कि राजा के निर्वाचन को लेकर कुलपतियों और विशपतियों में गुटबन्दी के कारण कभी कभी राजा को पद तक छोड़ना पड़ा है । अतः अनुकूल अवसर पाकर राजाओं ने स्वयं को सुदृढ़ करने का प्रयास किया जिसके परिणामस्वरूप निर्वाचन पद्धति का लोप हो गया ।

सामाजिक समझौते का सिद्धान्त

प्राचीन ग्रन्थों में मत्स्य न्याय का वर्णन आता है । मत्स्य न्याय के मुख्य तथ्याङ्क हैं — मानव का निराश्रित स्वार्थी होना, तुटेरों एवं आतताइयों के अत्याचार एवं नृशंस कार्य, शक्तिशाली व्यक्तियों द्वारा निर्बल लोगों का दमन एवं पारिवारिक जीवन का अभाव ।

ऋग्वेद में भी मानव स्वभाव के क्रूर एवं स्वार्थी होने का उल्लेख अवश्य मिलता है यद्यपि मत्स्य न्याय का उसमें कोई सीधा उल्लेख नहीं है ।

1 अथर्व निषङ्ग वेदव्याख्यान द्वारा उद्धृत वही पुस्तक, पृ 206-7.

2 अथर्ववेद 1 7 6 अथर्व निषङ्ग वेदव्याख्यान, वही पुस्तक पृ 165

3 ऋग्वेद II 124, 8

ही आर भट्टारकर ने राज्य की उत्पत्ति में सामाजिक समझौते के सिद्धान्त को महत्वपूर्ण मानते हुए दावा, तौंक और रूसो के सिद्धान्तों से तुलना करते हुए हिन्दू चिन्तन के ठोस वैचारिक आधार को समझाने का प्रयास किया है लेकिन वह स्वयं मानते हैं कि पश्चिमी सिद्धान्त से इसका तादात्म्य नहीं बैठता। यू. एन. घोषाल इतना भी मानने को तैयार नहीं हैं। भट्टारकर के कथन के पीछे तर्क यह है कि धर्मसूत्र में यह वर्णित है कि राजा का कार्य जनता की रक्षा करना है और इसके बदले पैदावार का 1/6 भाग उसे वेतन के रूप में प्राप्त होगा। पी. एन. बनर्जी (पब्लिक एडमिनिस्ट्रेशन इन एन्सियन्ट इण्डिया) ने इसका अर्थ यह निकाला है कि यह राजा और प्रजा के बीच स्पष्ट समझौता है। भट्टारकर इस बात से यह निष्कर्ष निकालते हैं कि यह एक तार्का समझौता नहीं है क्योंकि निर्वाचित राजा अपने कर्तव्य पालन करने का वत लेता है और जनता उसकी एवज में अपनी कृषि का एक भाग देती है।

महाभारत में भी ऐसा वर्णन आता है कि स्थिति से उबरने हेतु लोग कुछ नियमों के पालन करने का सकल्प लेते हैं और राजा की आज्ञा मानना स्वीकार करते हैं। लेकिन राजा किसी प्रकार का कोई वचन नहीं देता। इसका अर्थ यह भी लगाया जा सकता है कि लोगों के कोई प्राकृतिक अधिकार नहीं थे। लेकिन यू. एन. घोषाल इस मत के हैं कि प्राचीन साहित्य में ऐसे बहुत से दृष्टान्त मिलते हैं जिनसे यह व्याख्या की जा सकती है कि निर्वाचन से ही राजतन्त्र के पद का एजन् हुआ है। आर. पी. काले (कौटिल्याज अर्थशास्त्र, ए किटिकल स्टडी) ने माध्यम मार्ग चुना है। उनका कथन है कि यद्यपि प्राचीन भारत में राज्य की उत्पत्ति का सामाजिक सविद्या सिद्धान्त के रूप में विकसित नहीं हो पाया था लेकिन फिर भी जैसा कि अर्थशास्त्र में उपलब्ध है राजतन्त्र की स्थापना के पीछे सामाजिक समझौते की भावना अवश्य है।

शक्ति सिद्धान्त

हिन्दू विचारकों ने दण्ड के बारे में बहुत लिखा है। राजनीति को दण्डनीति भी कहा गया है। मृहस्पति दण्डनीति के महत्व को स्वीकार करते हैं। शुरु तो यहाँ तक कहते हैं कि समस्त ज्ञान दण्डनीति में ही निहित है। महाभारत में दण्डनीति की प्रकृति का विशद विवेचन है। मनु ने दण्ड के महत्व को स्पष्ट करते हुए बताया है कि यदि राजा दण्ड का प्रयोग नहीं करे तो बलवान आदमी कमजोर पर दमन करेगा। मनु दण्ड को ही वास्तविक राजा, वास्तविक नेता और वास्तविक सारथक बताते हैं। यह ईश्वर त्व की ओर अग्रसर कदम है। दण्ड की अवधारणा पर यथा स्थान विस्तार से लिखा जा रहा है।

दण्ड का दूसरा अर्थ शक्ति है जिसका राज्य में महत्वपूर्ण स्थान है। जे. सेलमैन का मत है कि राज्य की उत्पत्ति के सिद्धान्तिक आधार के रूप में शक्ति सिद्धान्त अत्यन्त महत्वपूर्ण है। के. बी. कृष्णा (पब्लिक ऑफ किंगशिप इन एन्सियन्ट इण्डिया) का कथन

है कि हिन्दू विचारक दण्ड को ही राजनीतिक समाज का आधार मानते थे। राज्य, न्याय और समाज के विकास में यह मूल सिद्धान्त रहा है।

सार रूप में यही कहा जा सकता है कि राज्य की उत्पत्ति में शक्ति सिद्धान्त अत्यन्त महत्वपूर्ण है। यह तार्किक भी नजर आता है। शक्तिशाली व्यक्ति, परिवार या कुल में अपनी शक्ति के आधार पर एक भू-भाग पर अपना आधिपत्य स्थापित कर लिया और वहाँ रहने वालों की अधीनता स्वीकार करने के लिए विवश कर दिया। उसने उनसे किसी रूप में कर वसूल करना प्रारम्भ कर दिया और उन्होंने यह आशा रखी कि वह इसके बदले उन्हें सुरक्षण प्रदान करेगा। यह विशुद्ध शक्ति सिद्धान्त है, इसमें इकारा नहीं है।

पितृ प्रधान सिद्धान्त

यद्यपि राज्य की उत्पत्ति के पितृ प्रधान सिद्धान्त के बारे में ज्यादा सामग्री नहीं मिलती है, लेकिन यह विचार भी तर्कसंगत लगता है कि आर्य जातियों में पितृ प्रधान सम्मिलित कुटुम्ब पद्धति के बीज से ही राज्य सही संस्था का अकुरण हुआ हो।

प्रोफेसर ए. एस. अल्तेकर ने इसके बारे में कुछ विस्तार से लिखा है। उनका कथन है कि तुलनात्मक भाषा विज्ञान से इस बात के प्रमाण मिलते हैं कि आर्य सम्मिलित कुटुम्बों में ही रहते थे। समस्त आर्य जातियों में परिवार के मुखिया के अधिकार प्रायः राजा के ही समान थे। बहुत सारे कुटुम्ब प्रायः आसपास और एक साथ ही रहा करते थे। ऋग्वेद से मालूम होता है कि तत्कालीन आर्यों का समाज कुटुम्बों, जन्मनों, विशे और जनों में बँटा हुआ था। जन्मन् सम्वत एक ग्राम होता था जिसमें एक ही पूर्वज के वंशज रहते थे। ग्रामों के समूह को विश और उसके मुखिया को विशपति कहते थे। अनेक विश मिलकर जन का निर्माण करते थे और इसके मुखिया को जनपति या राजा कहा जाता था। यह एक दिलचस्प बात है कि प्राचीन रोम और वैदिक समाज व्यवस्था में बड़ी समानता थी। प्रोफेसर अल्तेकर के अनुसार स्पष्ट है कि 'अन्य आर्य जातियों की भाँति भारत में भी प्रागैतिहासिक काल में संयुक्त कुटुम्ब से ही शासन संस्था का विकास हुआ। कुटुम्ब के गृहपति का आदर और मान स्वाभाविक था। ग्राम के मुखिया और जनपति भी इसी परंपरागत सम्मान के पात्र हुए और कालांतर में ये ही सरदारों और राजाओं के पद पर प्रतिष्ठित हुए। राज्यों के विस्तार के साथ राजा के अधिकारों का भी विस्तार होता रहा।'¹

राज्य के प्रकार

राज्य के प्रकारों को लेकर विद्वानों में भी मतभेद है। यद्यपि अधिकांश विद्वान इसी मत के हैं कि प्राचीन भारत में नृपतंत्र ही प्रचलित था तथापि अनेक राष्ट्रों एवं

अन्य स्रोतों के आधार पर राज्य के छ प्रकार माने गये हैं, ये हैं- राज्य, स्वराज्य, भोज्य, वैराज्य, महाराज्य और साम्राज्य। इसके अलावा कुछ और भी राज्यों का वर्णन मिलता है। उदाहरणार्थ आचार्य सूत्र के अनुसार सागु साम्रियों को अराज्य, गणराज्य, सुवराज्य, द्वैराज्य, वैराज्य और विरुदराज्य में प्रवेश नहीं करना चाहिये। इन सब राज्यों के बारे में विस्तृत वर्णन उपलब्ध नहीं है। काशीप्रसाद जायसवाल का मत है कि भोज्य स्वराज्य और वैराज्य राज्यों की प्रकृति जनतात्रिक थी। स्वराज्य में निर्वाचित राज्याध्यक्ष होता था जबकि वैराज्य में संप्रभुता जनता में निवास करती थी। वैराज्य के बारे में कुछ विद्वानों का मत है कि यह राजविहीन राजनीतिक समुदाय था, लेकिन यू. एन. घोषाल का मान्यता है कि वैराज्य में विदेशियों का शासन होता था। विरुद राज्य को लेकर घोषाल, जायसवाल और अल्लेकर पृथक् पृथक् मत रखते हैं। घोषाल के अनुसार विरुद राज्य वह है जहाँ दुश्मन का राज हो, जायसवाल के अनुसार यह एक दल का शासन है। अल्लेकर का मत है कि यह एक संयुक्त राज्य होता था जिसमें उन राजाओं के झगड़े के कारण इसे वैराज्य कहा जाता था। प्राकृत में यह विरुद राज्य कहा जाता है। अल्लेकर के अनुसार संयुक्त राज्य के राजाओं में यदि मेल मिलाप होता था तो उसे द्वैराज्य कहा जाता था। अराजक राज्य के बारे में भी अल्लेकर और जायसवाल में मतभेद है। महाभारत में इसका उल्लेख मिलता है जिसके आधार पर जायसवाल कहते हैं कि यह एक आदर्श राज्य था जिसमें विधि का शासन था और जनता की सहमति ही इसका आधार था। अल्लेकर कहते हैं कि यह धामक है। एन.एन. ता (एरापेक्टस ऑफ एशियन्ड इण्डियन पोलिटि) एवं बी. ए. सेल्वेर भी अल्लेकर की राय से सहमत हैं।

राजा, महाराजा, सम्राट, विश्वपति, जनपति, स्वराज, भोज्य आदि उपाधियाँ राजाओं के पद, राज्य की सीमा, उनके गौरव या युद्ध में प्राप्त विजय के आधार पर दी जाती थी। ये उपाधियाँ कौन देता था या वे स्वयं ही ग्रहण कर लेते थे इसके बारे में कहना मुश्किल है। जैसे सम्राट बहुत ही विशाल राज्य का अधिपति ही होता था, लेकिन सामान्य राज्य के स्वामी भी किसी सामरिक विजय के उपलक्ष्य में सम्राट का पद ग्रहण कर लेते थे। इस संबंध में प्रोफेसर अल्लेकर का यह कथन ठीक प्रतीत होता है। 'राज्याभिषेक में कभी कभी कहा गया है कि इस संस्कार से शासक को एक साग राज्य, स्वराज्य, भोज्य, वैराज्य, महाराज्य और स्वराज्य पद प्राप्त होंगे। इससे सदेह होता है कि ये उपाधियाँ विभिन्न प्रकार के राज्यों की सूचिका है या नहीं। यह भी हो सकता है कि राज्याभिषेक संस्कार का महत्व दिखाने के लिए ही पुरोहित ने कह दिया हो कि इससे इन सब विभिन्न पदों की प्राप्ति हो सकती है। इस धारणा का समर्थन ऐतरेय ब्राह्मण के इस कथन से भी होता है कि देश के विभिन्न भागों में राज्य, भोज्य, वैराज्य और साम्राज्य आदि विविध प्रकार के राज्य थे।¹

यहाँ पर यह स्पष्ट करना भी आवश्यक प्रतीत होता है कि ये राज्यों के प्रकार न होकर केवल भौगोलिक महत्व की अभिव्यक्ति हो। एन सी बंदोपाध्याय (डवलपमेंट ऑफ हिन्दू पोलिटि एण्ड पोलिटिकल थ्योरीज) एव एन एन सा इसका समर्थन करते हैं। यू एन घोषित का मत है कि यह केवल क्षेत्रीय वर्गीकरण का सूचक है जबकि डॉ आर भंडारकर इसे राज्य के स्तर का सूचक भी मानते हैं।

राज्य के प्रकारों के बारे में चर्चा करते हुए यह भी उल्लेख करना आवश्यक है कि राज्य सघ (जिसे आजकल सघात्मक राज्य कहा जाता है) एवं सम्मिलित राज्यों का भी वर्णन आता है। धर्मेन्द्रगुप्त मौर्य के साम्राज्य के पूर्व राज्यों का आकार बहुत विस्तृत नहीं होता था इसलिए देश में प्रायः एकात्मक राज्य व्यवस्था ही थी। लेकिन फिर भी यौधेय और लिच्छवि मल्ल सघ राज्यो का उल्लेख मिलता है। यौधेय गणराज्य तीन उप राज्यों का सघ था। लिच्छवि मल्ल सघ के मन्त्रिमंडल में आये आये सदस्य दोनों राज्यों से लिये जाते थे। अल्तेकर का मत है कि सम्भवतः राज्य सघों की केन्द्रीय सत्ता केवल परागट्ट नैति का संचालन और संधि विग्रह का निश्चय करती थी। अन्य विषयों में राज्य स्वतंत्र थे। युद्ध के लिए सघांतरित राज्य अपनी समुक्त सेना का एक ही सेनापति नियुक्त करते थे। सिकन्दर के आक्रमण के समय शुद्रक मालव राज्यों ने एक रणयिशासक और वीर शुद्रक सेनानायक को ही समुक्त सेना का अधिपति बनाया था जिसके शौर्य और कौरव का बोलबाला था।²

राज्य

अवधारणा, उद्देश्य एवं कार्य

उस समय जबकि समकालीन विश्व साहित्य में राज्य की कोई स्पष्ट अवधारणा उपलब्ध नहीं थी भारतीयों ने राज्य को भली प्रकार समझ कर इसका समाज में अन्तर्भूत किया। उदाहरणार्थ यूनानी विचारक राज्य और समाज में कोई स्पष्ट अन्तर नहीं कर पाये।

उन्होंने यही कहा कि परिवार का विकसित स्वरूप राज्य है। दैदिक और उत्तरदैदिक राज्य का दूसरी शक्ति से बहुत परते का है। भारतीयों ने राज्य के महत्व को समझा लेकिन इसे उन्होंने समाज के रूप में उसके समरूप नहीं माना। पश्चिमी विचारकों की भाँति उन्होंने सभी राज्यों के सार्वभौमिक स्वरूप को स्वीकार नहीं किया। मुगोलोंने और टिटरा जैसे तानाशाहों की दान को दते हम सम्मिलित से न ले, ही राज्य जैसे विचारक ने राज्य का पृथक् पर ईश्वर की शक्ति मानकर उसके भीमकाय विग्रह और सर्वव्यापी स्वरूप का स्वीकार किया है। भारतीय शास्त्रों ने सभी शासक के राज्य नुई चौखटे की तरह यह

नहीं कहा कि 'मैं ही राज्य हूँ। मेरी इच्छा ही कानून है। मैं ईश्वर के प्रतिनिधि के रूप में ही पृथ्वी पर शासन करने आया हूँ।' इंग्लैंड का राजा जेम्स प्रथम भी स्वयं को ईश्वर का प्रतिनिधि ही मानता था। कहने का अर्थ यह है कि भारतीयों के चिन्तन में राज्य और समाज को लेकर किसी प्रकार की शान्ति नहीं थी।

भारतीयों ने राज्य और समाज को पृथक्-पृथक् माना है और साफ तौर पर कहा है कि समाज धर्म की व्याख्या और उसका निर्माण करता है जबकि राज्य का कार्य इसे कार्यान्वित करना है। दूसरे शब्दों में, राज्य समाज का अनुचर है जिसका कार्य स्वामी की इच्छा का पालन करना है। प्रोफेसर बेनीप्रसाद के अनुसार प्राचीन भारतीय राज्य की प्रकृति बहुलवादी थी और यह अन्य सगठनों को अपने ढंग से विकसित होने देना चाहता था और उनके लिए राज्य के प्रति सफासरी आवश्यक नहीं थी। अरविन्द का भी यह मत है कि समाज में भिन्न भिन्न सगठनों, स्वायत्त समूहों को एक साथ बांधे रखना एवं उनकी गतिविधियों के मध्य समन्वय स्थापित करने का कार्य राज्य का था। इस प्रकार सामुदायिक स्वतंत्रता एवं आत्म निर्णय का अधिकार सुरक्षित था।

जहाँ तक राज्य और समाज का सम्बन्ध है भारतीय चिन्तन और पश्चिमी चिन्तन में ज्ञान लॉक के विचारों में काफी समानता है। लॉक राज्य की उत्पत्ति के पूर्व एक सभ्य समाज का चित्र प्रस्तुत करते हैं और राज्य की शक्तियों का स्रोत समाज को मानते हैं। प्राचीन भारत में राज्य और समाज में अन्तर स्पष्ट किया गया जो कि यूनानी चिन्तन में भी नहीं हो पाया। दूसरी एक मुख्य बात यह थी कि राज्य को राजा से भी पृथक् किया गया। तीसरी मुख्य बात यह थी कि कानून को राज्य से ऊपर माना गया है। अंतिम महत्वपूर्ण बात यह है कि राज्य या राजा कानून का निर्माता नहीं है। इनका काम तो उन कानूनों और नियमों को कार्यान्वित करना है जो समाज में बनावे हैं या परम्परा से चलते चले आये हैं।

सार यह है कि समाज और राजा के बीच के सम्बन्धों को स्पष्ट करना प्राचीन भारतीय चिन्तन की विशेषता रही है। यह भारतीयों का योगदान माना जायेगा। दूसरे शब्दों में यह अवधारणा राज्य को निरकुश होने से रोकती है क्योंकि उसका कार्य तो समाज द्वारा निषेधित धर्म, भ्रष्टाचार, मूल्य और आध्यात्म पर आधारित जीवन के समक्ष उपस्थित होने वाली बाधाओं को दूर करना है। राज्य एक गतिशील संस्था है। अरविन्द ने आदर्शवादी दृष्टिकोण रखा है। उनके अनुसार प्राचीन भारतीय राज्य सामूहिक आत्मा, शरीर और मस्तिष्कधारी सामाजिक अस्तित्व का सम्पूर्ण प्रतिनिधित्व करता था।¹ भडारकर का मानना है कि यह राजनीतिक चिन्तन को हिन्दुओं की विशिष्ट देन है।

1 उद्यम मेहरा और आनंद इनिन्दन, पेंसिलेवन स्टेट्स इन एन्सिक्लोपिडिया, एंजेल ऑफ़ सिटीज़ इन पेंसिलेनिया, एन्सिक्लोपिडिया, नॉर्थ रिचमंड, पृ. 63

राज्य के अंग

सप्तांग सिद्धान्त

आजकल हम राज्य के चार अंग भूमि, जनसंख्या, संप्रभुता और साकार मानते हैं, लेकिन प्राचीन काल में राज्य के सात अंग माने जाते थे। यद्यपि अनेक विचारकों ने राज्य के कई अंगों का उल्लेख किया है, लेकिन सप्तांग सिद्धान्त के प्रणेता अर्यशास्त्र के रचयिता कौटिल्य ही हैं। ये सात अंग हैं— स्वामी (राजा), अमात्य (मंत्रिमण्डल), जनपद (भूमि), दुर्ग (किला), कोष, दण्ड (सेना) और मित्र। दण्ड को कई पुस्तकों में बल भी कहा गया है। विष्णु धर्मोत्तर पुराण में जो पाचवीं शताब्दी का ग्रंथ माना जाता है, दो नये तत्त्व दिये गये हैं और ये हैं साम (सुलह शांति की विद्या) और धान। शांतिपूर्व में अष्टांगिका राज्य का उल्लेख आता है लेकिन आठवें तत्त्व का कहीं वर्णन नहीं है। कुल मिलाकर कौटिल्य का सप्तांग राज्य का सिद्धान्त ही सर्वाधिक प्रचलित और लोकप्रिय रहा है।

राज्य की सप्त प्रकृति अर्थात् सात अंगों का वर्णन करते हुए कौटिल्य राजा को सर्वाधिक महत्व देते हैं क्योंकि वह ही धर्म का संरक्षक है। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि राजा निरंकुश या आततायी बन जाये। कौटिल्य ने राजा की योग्यताओं का वर्णन करते हुए स्पष्ट चेतावनी दी है कि उसे दूरदर्शी और ज्ञानी होना आवश्यक है तथा उसकी इन्द्रियाँ उसके नियंत्रण में होनी चाहिये।

सप्तांग राज्य को आंगिक दृष्टि से भी समझा जा सकता है। राज्य एक जीवित प्राणी है जिसके पशु या पौधे की भाँति अंग हैं जो अपना अपना निष्पन्न कार्य करते हैं। ये अंग एक दूसरे पर निर्भर और अस्तित्व के लिए जरूरी भी हैं।

इन सात अंगों का संक्षेप में वर्णन इस प्रकार किया जा सकता है। स्वामी अर्थात् राजा राज्य का मूलधार है। कौटिल्य के अनुसार राजा में अद्वितीय गुण होने चाहिये। उसे जनता की खुशी में अपनी खुशी समझनी चाहिये। उसकी अपनी कोई खुशी नहीं है। प्रजा की खुशी में ही राजा की खुशी है। उनके कल्याण में उसका कल्याण निहित है। स्वयं जिससे खुश होता हो उसे वह अच्छा नहीं समझे।¹ राजा को संवेदनशील होना चाहिये, गरीबों, अर्धांगियों, वृद्धों, महिलाओं, बच्चों, बीमारों, असहायों की देखभाल करने वाला, पशुओं और धर्मस्थानों की ओर ध्यान देने वाला, धर्म में रुचि रखने वाला, दूरदर्शी, परिश्रमी, विद्वानों का सम्मान करने वाला, सहिष्णु, सद्गुणी, विषम परिस्थितियों में संतुलन बनाये रखने वाला, मुद्र विद्या में पाण्डित्य, मृदुभाषी लेकिन दूसरों की पीढ़ी पीढ़ी बातों से सतर्क रहने वाला होना चाहिये।

1. कौटिल्य का अर्थसूत्र अनुसूचक दो शब्द हैं, पुनः 2. अध्याय 19, पृष्ठ 38

राजा को महत्वाकांक्षी, गुणग्राही एवं उत्साही होना चाहिये। व्यक्ति को समझने की उसमें क्षमता होनी चाहिये अन्यथा धोखा खा सकता है। कौटिल्य ने राजा की जो दिनचर्या निर्धारित की है उससे स्पष्ट है कि उसका प्रत्येक क्षण जनहित एवं प्रशासन में व्यतीत होना चाहिये। राजा के ऐश आराम को उसमें स्थान नहीं है। 24 घण्टों में केवल 3 घड़ी अर्थात् 4-1/2 घण्टे निद्रा और मनोरंजन हेतु निर्धारित किये गये हैं। आगन्तुकों से उसे स्वयं को मिलना चाहिये यदि कहीं उसने यह कार्यवाही अधिकारियों पर छोड़ दी तो वह स्वयं संकट में पड़ जायेगा।

अन्य तत्वों में राजा के उपरान्त मंत्रीगणों अर्थात् अमात्यों का स्थान है। कौटिल्य के अनुसार मंत्रियों का योग्य होना बहुत ही आवश्यक है। अमात्यों की नियुक्ति में राजा को बहुत ही सावधानी बरतनी चाहिये अन्यथा राज्य और राजा दोनों के लिए ही संकट उत्पन्न हो जाएगा। मंत्रियों को राजा की आँख माना गया है। जनपद के सम्बन्ध में कौटिल्य भूमि की उपयोगिता का वर्णन करते हैं। वह उपजाऊ होनी चाहिये और साथ ही उसमें खनिज पदार्थ भी हों, पर्वतमातायें, नदी एवं वन भी होने चाहिये। जनता भी भरिब्रवान हो, राज्य द्वारा लगाने जाने वाले करों का स्वेच्छापूर्वक भुगतान करने वाली हो ताकि राज्य समृद्ध रहे। दुर्ग राज्य की रक्षा के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण माने गये हैं। राज्य की सीमाओं पर दुर्गों का निर्माण आवश्यक है ताकि राज्य की शत्रुओं से रक्षा करने में सहायता मिल सके। कौटिल्य ने कई प्रकार के दुर्गों का वर्णन किया है जो कि भिन्न भिन्न परिस्थितियों में काम में लिये जा सकें।

कोष

आचार्य कौटिल्य ने वित्त को बहुत महत्त्वपूर्ण माना है, इस पर सब कुछ निर्भर करता है। कोष की वृद्धि राज्य की समृद्धि है। जो अधिकारी आय कम करता है और खर्च बढ़ाता है उसे होने वाली क्षति से चार गुना दण्ड दिया जाना चाहिये। नियमानुसार कोष में जितना धन जाना चाहिये उतना नहीं पहुँचे तो दोषी अधिकारी को होने वाली क्षति का बारह गुना दण्ड दिया जाना चाहिये।¹ कौटिल्य ने कोष की वृद्धि हेतु प्रजा से अन्न का छठवाँ भाग, व्यापार लाभ का दसवाँ एवं पशु लाभ का पचासवाँ भाग तथा सोना का के रूप में लेने की राय दी है।

दण्ड

कौटिल्य दण्ड को साध्य नहीं साधन मानते थे।² अकारण दण्डित करना भ्रूक्षता है। निर्दोष व्यक्ति को सजा देने पर राजा स्वयं अपराधी बन जाता है और ऐसा करने पर जितना उसने दण्ड दिया है उससे तीस गुनी राजा उसे वसुन देव को भेंट कर, पानी

मे छोड़ देनी चाहिये और फिर यह ब्राह्मणों में बाँट दिया जाय ।¹

हाँ एस वी कृष्णराय एवं अन्य कुछ विद्वानों का मत है कि कौटिल्य प्रतिपादित दण्ड व्यवस्था को समाज की समृद्धि एवं शांति हेतु आवश्यक मानते हैं । दण्डनीति सभी पुण्यार्थों का उद्गम है । दण्ड के द्वारा राजा धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष के उद्देश्य को प्राप्त करता है । यदि राजा यह क्षमता खो बैठता है तो पार्थिव एवं अपार्थिव जीवन संकट में आ जाएगा ।

कहने का तात्पर्य यह है कि कौटिल्य दण्ड व्यवस्था को 'सामाजिक व्यवस्था' के सदर्थ में समग्र दृष्टि से देखते हैं । यह केवल सजा देना या कानून की व्यवस्था करना मात्र नहीं है बल्कि यह सम्पूर्ण सामाजिक संरचना का सूत्र है ।

मनु ने भी दण्ड के महत्त्व को स्वीकारा है । राज्य का यह एक अपरिहार्य तत्त्व है जिसके बिना उसका अस्तित्व ही संभव नहीं है । दण्ड के अभाव में राज्य का अस्तित्व ही संकट में पड़ जायेगा । मनु के अनुसार दण्ड का धारक अर्थात् राजा असाधारण व्यक्ति ही होता है । उसके मर्यादित जीवन में पवित्रता, श्रेष्ठता, निष्पक्षता एवं उदात्त भाव होता है ताकि दण्ड का प्रयोग सार्वजनिक हित एवं कल्याण के लिए हो सके ।

मनु ने स्पष्ट करा है कि दण्ड देना राजा के कार्यों में से एक है । यदि राजा विवेकपूर्ण एवं न्यायोचित दण्ड नहीं देता है तो सब नष्ट हो जायेगा और यहाँ तक कि राजा स्वयं नहीं बच पायेगा । यदि राजा दण्ड नहीं देता है तो भी खतरा उत्पन्न हो जाता है । ऐसा न करने पर बलवान् दुर्बल की वह हातत कर देये जो कि कदाई में भगेली की होती है । मनु राजा को चेतावनी देते हैं कि उसे अपनी इन्द्रियों का स्वामी होना चाहिये और केवल तब ही जनता उसकी आज्ञा पालन करेगी ।

मित्र

मित्र भी कौटिल्य के अनुसार राज्य के सात अंगों में एक महत्वपूर्ण अंग है । सुख, दुःख, शांति एवं युद्ध, समृद्धि एवं विपदा सभी में मित्र का होना आवश्यक है । जहाँ तक संभव हो मित्र आनुवंशिक होना चाहिये न कि कृत्रिम । जैसे कौटिल्य का यह प्रतिपाद कथन है कि स्थाई शत्रु और स्थाई मित्र नहीं होते, केवल हित स्थायी होते हैं । हमनिचे मित्र ऐसा होना चाहिये जिससे हित न टकरावे ताकि कभी सम्बन्ध विच्छेद होने की सम्भावना ही न रहे । ऐसे सहज मित्र कहलाते हैं ।

राज्य का उद्देश्य

फ्रेडरिक्स ए एस अल्तोकर का कथन है कि वैदिक साहित्य में पद्यमि राज्य के उद्देश्य के बारे में स्पष्ट तौर पर निगूना नहीं मिलता है, लेकिन संबद्ध साहित्य में राज्य

का मुख्य उद्देश्य शान्ति व्यवस्था, सुरक्षा एवं न्याय की स्थापना करना है। राजा को कानून एवं व्यवस्था का संरक्षक माना गया है। राजा के मुख्य कर्तव्यों के अध्ययन से भी राज्य के उद्देश्यों का पता चलता है। प्रोफेसर आर. एस. शर्मा का कथन है कि राजा के मुख्य कर्तव्यों में धोरो को सजा देकर व्यक्तिगत सम्पत्ति की रक्षा और व्यक्तिधारियों को दण्डित कर पारिवारिक जीवन की पवित्रता की रक्षा करना है। शांतिपर्व, अग्नि पुराण और अपस्तम्ब धर्मसूत्र के अनुसार राजा की मुख्य जिम्मेदारी चोरी गयी सम्पत्ति को बरामद करना है। तर्कित ग्रन्थों में भी वर्णन आता है कि राजा वह है जो धन को ग्रहण करके, सुरक्षित रखने और संचित वितरण करने में सक्षम हो। शांतिपर्व में राजा को गरीबों का हितैषी बताया गया है। मनु ने राजा को अठारह अपराधों के प्रति सचेत रहने को कहा है जिनमें दस अपराध सम्पत्ति और दो परिवार से सम्बन्धित हैं। कात्यायन ने दस अपराधों की ओर राजा का ध्यान आकर्षित किया है जिनमें पाँच संपत्ति और एक अपराध परिवार से जुड़े हैं। मृच्छकटिकम् और मरुदपुराण में गरीबों को अधिकांश आर्थिक अपराध करने का बोधी बताया है।

संक्षेप में, यही कहा जा सकता है कि धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष की पालना ही राज्य का उद्देश्य है। ये धारो ही मानव जीवन में सन्तुलन बनाये रखने के लिए आवश्यक हैं। धर्म गुण और नैतिकता की वृद्धि करते हैं। अर्थ भौतिक जीवन के संचालन हेतु आवश्यक है। काम की रक्षा से शान्ति और व्यवस्था बनी रहती है ताकि शिर्विघ्न प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन को प्रसन्नता पूर्वक व्यतीत कर सके। मोक्ष अर्थात् जीवन मरण से मुक्ति मानव जीवन का ध्येय है। यही मानव और राज्य दोनों के ध्येय एकाकार हो जाते हैं। आखिर राज्य मानव कल्याण हेतु ही तो है।

राज शक्ति पर नियंत्रण

राज शक्ति पर नियंत्रण से अभिप्राय राज्य और राजा दोनों पर ही अंकुश से है। प्राचीन भारत में यद्यपि शासन के कई प्रकार रहे हैं, लेकिन कुल मिलाकर राजतंत्र ही सर्वाधिक समय के लिए प्रचलित शासन प्रणाली रही है। राजा निरंकुश या अधिवा नही इस पर अनेक मत मतान्तर रहे हैं। अधिकांश पश्चिमी लेखकों ने राजा को निरंकुश ही माना है, लेकिन अन्य विद्वानों जिनमें भारतीयों का बहुमत है ऐसा नही मानते। इस नियंत्रण को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। औपचारिक, संवैधानिक एवं संस्थागत और अनौपचारिक जिसमें परम्परा, नैतिक मूल्य सम्मिलित किये जा सकते हैं।

औपचारिक, संवैधानिक एवं संस्थागत नियंत्रण

राजा पर बहुत बड़ा नियंत्रण मंत्रिमण्डल का होता था। सभी विचारकों ने मंत्रिमण्डल की अपरिहार्यता पर बल दिया है। कौटिल्य ने तो यहाँ तक बताया है कि समस्त कार्य

मंत्रिमंडल की राय से ही किये जाने चाहिये। राजा कितना ही बुद्धिमान क्यों न हो वह झुटि कर सकता है। अतः एक व्यक्ति के स्थान पर एक छोटे समूह द्वारा लिया गया निर्णय अधिक श्रेष्ठ, न्यायोचित एवं हितकारी होगा। यह अरस्तू के इस कथन से कितना मितता जुलता है। अरस्तू का कथन है कि समिति अपने सर्वाधिक चतुर सदस्यों से ज्यादा चतुर होती है।

दीक्षितार ने मौर्य पोलिटि में लिखा है कि मौर्यकालीन राजा इस अर्थ में एक सवैधानिक राजा था कि उसे राज्य के कानून मानने पड़ते थे।¹ दीक्षितार ने उन सभी विद्वानों की कटु आलोचना की है जो इसे निरकुश मानते हैं। दीक्षितार का तर्क है कि यदि निरकुशता से अभिप्राय एक ऐसे निरकुश शासन से है जहाँ शासक सर्वसर्वा है और उस पर न किसी का प्रभाव है और न ही किसी का नियंत्रण तो यह बात मौर्यकालीन राजाओं पर लागू नहीं होती। दीक्षितार ने स्पष्ट किया कि प्राचीन हिन्दू राजा विधि निर्माता नहीं थे।² कानून शाश्वत है और यह धर्मशास्त्रों में श्रुति के आधार पर अंकित है। राजा को राज्य के कानून के मुताबिक चलना पड़ता था और विधि वेत्ताओं द्वारा निर्धारित व्याख्या को स्वीकार करते हुए आचरण करना पड़ता था। प्रचलित कानून का उल्लंघन करना अधार्मिक आचरण माना जाता था। स्थापित विधि का उल्लंघन करने पर जनता उसके विरुद्ध बगावत कर सकती थी और उसे गद्दी से उतार कर और दूसरे को राजा बना सकती थी। इस प्रकार विधि ग्रन्थों में निहित कानून ही में सप्रभुता निवास करती थी।³ तब यह है कि राजा राज्य के लिए कानून बनाने में असम था। इ. बी. हवेल⁴ जनविधि के रूप निर्धारित ब्रिटेन की संसद को प्राचीन इन्डो-आर्यन व्यवस्था से अधिक कुशल नहीं मानते।

कौटिल्य ने मंत्रिपरिषद के बहुत विस्तृत कार्य बताये हैं जिनमें प्रमुख हैं— नये कार्य को प्रारम्भ करना, चल रहे कार्यों को सम्पन्न करना, नये कार्यों के प्रारम्भ करने की संभावनाओं को दृढ़ता तथा प्रशासन में झुंझी और अनुशासन का संचार करना। राजा प्रायः मंत्रिपरिषद के सदस्यों से मंत्रणा करके ही अपनी स्वीकृति या अस्वीकृति प्रदान करता था। संकटकालीन स्थिति में जहाँ तत्पराता से काम करना होता मंत्रिपरिषद की तत्कात बैठक बुलाकर राजा मंत्रियों और सलाहकारों की मंत्रणा के अनुसार ही कार्य करता था। उपलब्ध सामग्री⁵ से चार मुख्य तथ्य स्पष्ट होते हैं— (1) राजा के आदेशों को अधिकारियों के माध्यम से मंत्रिपरिषद कार्यान्वयन कराता था, (2) राजा आवश्यकतानुसार

1 बी. आर. आर. दीक्षितार मौर्यन पोलिटि, पृ. 90

2 बी. आर. आर. दीक्षितार मौर्यन पोलिटि, पृ. 91

3 बी. आर. आर. दीक्षितार मौर्यन पोलिटि, पृ. 91

4 इ. बी. हवेल इन्डो-आर्यन ऑफ इन इन्डिया, इन्ट्रोडक्शन, XIII, XIV.

5 बी. आर. मंडाकर और बन्धुवदार एन्ड इन्डियन इन्फ्रिजिजन्स ऑफ आर्रेक, पृ. 59-62.

मन्त्रि-परिषद की बैठक आहूत करता था (3) राजा तब ही हस्तक्षेप करता था जबकि मन्त्रि-परिषद के सदस्यों में मतभेद हो, (4) मन्त्रि-परिषद व राज्य के अधिकारियों पर नियंत्रण करता था। इन्हीं सभी तथ्यों पर विचार करने के उपरान्त काशीप्रसाद जयसवाल इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मन्त्रिपरिषद इतनी शक्तिशाली होती थी कि सम्राट वास्तव में अपनी संप्रभु शक्ति से वंचित ही रहता था।¹

मन्त्रि-परिषद कितनी शक्तिशाली थी इसके पक्ष में कुछ अन्य ठोस प्रमाण उपलब्ध हैं। विशाखदत्त कृत मुद्राराक्षस मौर्यकालीन राज व्यवस्था² का एक महत्वपूर्ण स्रोत है। इसमें प्रधान मंत्री और मन्त्रिपरिषद को प्रदत्त शक्तियों के संदर्भ में राजा द्वारा अफसोस जाहिर किया गया है कि उसके पास कोई शक्ति ही नहीं बच गई है।

दिव्यावदान में एक उद्धरण से स्पष्ट है कि राजा को उसके धृत्यों ने सत्ता से घुत कर दिया है।³ यूनानी लेखक अरियन का यह वक्तव्य भी महत्वपूर्ण है जो कि दिव्यावदान में उद्धृत है। यह है कि परामर्श दाताओं की सततवीं जाति है जिसके कार्य जन समस्याओं पर विचार करना है। इसका कौटिल्य के इस कथन से मेल खाता है कि एक सुनिर्मित कौमिल द्वारा सभी प्रशासनिक कार्यों पर विचार किया जाता था।

डी. आर. भट्टाकर एवं कुछ अन्य विद्वान इस बात से सहमत नहीं हैं कि प्राचीन भारतीय राजा और विशेष तौर पर मौर्यकालीन राजा केवल सवैधानिक सत्ता का उपयोग करते थे। भट्टाकर का कथन है कि जिस प्रकार बच्चे पूर्णतया अपने माँ बाप पर निर्भर करते हैं उसी प्रकार प्राचीन भारत में प्रजा राजा पर आश्रित थी।⁴ क्या माँ बाप निर्दोश होते हैं? ऐसा कहना उचित नहीं है क्योंकि माँ बाप बच्चे को दण्डित भी करते हैं तो भी उसका हित, उसकी प्रसन्नता, उसका विकास ही उनके मस्तिष्क में सर्वोपरि होता है। माँ बाप और बच्चे के सम्बन्ध गहन स्नेह पर आधारित होते हैं। यदि प्राचीन भारत में राजा और प्रजा के सम्बन्ध माँ बाप बेटे जैसे थे तो इससे अधिक मधुर बात और क्या हो सकती है? अशोक के शिलालेख यह स्पष्ट करते हैं। 'समस्त प्रजा मेरे बच्चे हैं। उनकी ओर से मैं इच्छा प्रकट करता हूँ कि उन्हें सारे विश्व की प्रसन्नता हासिल हो, उनका कल्याण हो'। कौटिल्य ने भी यही बात कही है, वही राजा सुखी है जिसकी प्रजा सुखी है। अशोक ने प्रजा को सुखी बनाने के लिये ही तो युद्ध का रास्ता त्यागा था और अपनी और राज्य की सारी शक्ति उनके कल्याण के लिए अर्पित कर दी थी, जिनमें मनुष्यों और यहाँ तक कि पशुओं के लिए चिकित्सालय, विश्रामगृह, सड़कें, पेड़ पौधे, कुँआँ,

1. डी. आर. आर. ईशिका इत उद्धृत मौर्य ऐतिहासिक, पृ. 96.

2. केम्बर हिन्दी ऑफ इन्डिया वोल्यूम I, पृ. 467.

3. डी. आर. आर. ईशिका इत उद्धृत मौर्य ऐतिहासिक, पृ. 97

4. भट्टाकर डी. आर. एवं भट्टाकर शस्त्री: इन्डियन ऑफ अशोक, पृ. 63.

सिचाई के साधन यथा सभव मासाहार निषेध एवं प्रजा के धार्मिक और नैतिक उत्थान हेतु अनेक कार्य सम्मिलित थे। अशोक ने तो घोषणा कर दी थी कि वह प्रजा के कार्य हेतु हृदय उपलब्ध रहेगा, चाहे वह स्नान या भोजन ही क्यों न कर रहा हो। एल. राइस¹ का मत है कि प्रजा की भलाई चाहे वे ऊँचे या नीचे वर्ग में क्यों न हो राजा का पवित्र कर्तव्य था और भलाई का कार्य राजा के राज्य की सीमा तक ही सीमित न था।

मंत्रिपरिषद के अतिरिक्त पुरोहित का पद भी बहुत महत्वपूर्ण था। पुरोहित आध्यात्मिक एवं तौकिक दोनों ही विषयों में राजा का अन्तरंग परामर्शदाता होता था। पुरोहित का पद इतना महत्वपूर्ण माना गया कि कई शताब्दियों तक उसका स्थान मंत्रिपरिषद में रहा। वैदिक काल के रत्नियों में भी उसे प्रमुख स्थान प्राप्त था। वह राजगुरु था। उसका प्रमुख कार्य राजा द्वारा किये गये अनिष्टकारक अनुष्ठानों का प्रतिकार करना था। वैदिक साहित्य में उसका उल्लेख इस प्रकार आता है कि वह युद्ध के समय राजा के साथ रहता था और उसका कार्य मंत्रों एवं स्तुतियों द्वारा देवताओं का विजयश्री के लिए आशीर्वाद प्राप्त करना था। वह शस्त्रों और शास्त्रों दोनों का ही ज्ञाता होता था, उसका इतना सम्मान था कि राजा के दीर्घकालीन यज्ञ की दीक्षा पर प्रस्थान करने पर राजा के पुनरागमन तक शासन संचालन का दायित्व उसका होता था। एक प्रकार से उसका पद प्रधान मंत्री से भी ऊँचा हो गया क्योंकि केवल उसका ही राजा के स्थान पर पद ग्रहण करना विधि विहित था। यह सच है कि उत्तर वैदिक काल और उसके बाद में उसका पद कमजोर हो गया। उपनिषदों के बुद्धिवाद, बौद्ध और जैन दर्शन के प्रचार प्रसार के परिणामस्वरूप यज्ञों का कराना कम हो गया और उससे पुरोहित के पद की महिमा को झटका लगा। गुप्तकाल तक आते आते उसका सरकारी प्रभाव क्षीण होने लगा और मंत्रिपरिषद में उसका स्थान तुल्य हो गया। मंत्रिपरिषद में चाहे उसका स्थान समाप्त हो गया हो, लेकिन राजा पर उसका नैतिक प्रभाव कभी कभी अतुल्य रहा। शुक्रनीति में यही वर्णित है कि आदर्श पुरोहित की कोप दृष्टि राजा को सही रास्ते पर लाने में पर्याप्त है।²

सार यह है कि राजा निष्कुश नहीं था, मंत्रिपरिषद का उस पर नियंत्रण था। ऐसा माना जाता था कि मंत्रिपरिषद की एकमत राय उत्तम होती है और इसका बड़ा महत्व था। कौटिल्य ने तो यहाँ तक कहा है कि गंभीर परिस्थितियों में भी राजा को सामान्यतौर पर मंत्रिपरिषद के बहुमत की राय माननी चाहिये यद्यपि वह उससे अलग भी जा सकता था।

1. मासा एण्ड फूड कर्ग थ्रम इन्डियन, पृ. 11. दीक्षितर द्वारा उद्धृत, यही पुस्तक, पृ. 101

2. ब्रह्मसूत्रोक्त्या एव हि पर्यन्तिततो पदेन, श्रुत 2. 89

डॉ. अमन लाल शर्मा अनेकाल द्वारा उद्धृत राष्ट्रीय शासन पद्धति, पृ. 117

राजा पर एक बड़ा नियंत्रण धर्म का था। राजा धर्म के अधीन है और धर्म विरुद्ध आचरण उसके लिए अव्यहारीय माना जाता था। साधारण व्यक्तियों की भाँति उसे भी दण्ड भोगना पड़ता था। एक प्रकार से उसकी स्थिति ज्यादा दयनीय थी। जहाँ एक साधारण आदमी को एक पण दण्ड दिया जाता था, राजा को सहस्र पण दण्ड भोगना पड़ता था। ऐसा मनु का मत है।

राजा की दिनचर्या, उसको दिया जाना वाला प्रशिक्षण एवं उसके लिए निर्धारित योग्यता भी उस पर भारी नियंत्रण थे। प्राचीन काल के सभी विचारकों ने कहा है कि राजा को गुणी, धर्मात्मा, अव्यसनी, इंद्रियों का स्वामी, चेतों का ज्ञाता, विनम्र एवं लोकप्रिय होना चाहिये। जो स्वयं पर नियंत्रण नहीं कर सकता वह दूसरों पर क्या नियंत्रण करेगा ?

कौटिल्य ने बताया है कि राजा को अपनी इंद्रियों पर नियंत्रण रखते हुए दूसरों की महिलाओं और सम्पत्ति का आदर करते हुए, झूठ, कपट और कामुकता का त्याग में भी विचार न करते हुए शासक के रूप में आचरण करना चाहिये।

सार-रूप में राजा के कर्तव्य

प्राचीन भारतीय राज्य पुलिस राज्य नहीं था। एन. सी. बन्दोपाध्याय ने ठीक ही लिखा है कि हिन्दुओं ने सरकार के संरक्षणात्मक एवं अनुशासनात्मक कार्यों के साथ कुछ ऐसे सक्रिय कर्तव्यों पर भी जोर दिया है जो कि जनता के मानवीय अस्तित्व हेतु भौतिक आदर्शों की प्राप्ति की दिशा में अग्रसर हो।¹ इसका अर्थ यह हुआ कि रोजमर्रा के कामों के अलावा राजा को अधिक महत्वपूर्ण और जिम्मेदार कार्य करने पड़ते थे। संक्षेप में इनमें से मुख्य कार्य ये थे —

स्वधर्म की अनुपालना

प्रथम महत्वपूर्ण कार्य परम्पराओं, जातियों के नियमों एवं व्यवस्थाओं एवं वैदिक साहित्य में निहित निर्देशों के अनुसार प्रजा के लिए उन परिस्थितियों का निर्माण करना है जिनके अनुसार वे स्वधर्म की पालना कर सकें। स्वधर्म का सरल भाषा में अर्थ प्रत्येक व्यक्ति द्वारा अपने कर्तव्य की पालना करना है। स्वधर्म की पालना न करने पर सामाजिक व्यवस्था ढोवाढोल हो जाती है और शक्तिशाली दुर्बल पर हावी हो जाता है। अतः इस मत्स्य न्याय से प्रजा की रक्षा करना राजा का प्रथम महत्वपूर्ण कर्तव्य है।

प्रजा के जन झूट की रक्षा दूसरा महत्वपूर्ण कार्य है। राज्य की प्रगति बहुत कुछ सुशासन पर निर्भर करती है। व्यापार एवं व्यवसाय को बढ़ावा देना भी एक महत्वपूर्ण कर्तव्य है। इसके बिना राज्य की आर्थिक स्थिति खींच हो जायेगी। न्याय प्रक्रिया का

उचित सचातन भी अन्व महत्वपूर्ण कर्तव्य है। नियमों, कानूनों एवं व्यवस्थाओं के अनुकूल न्याय हो और इसमें किसी प्रकार का भेदभाव न हो। अर्घ्यशास्त्र में तो यहाँ तक लिखा हुआ है कि न्याय करते समय राजा को अपने पुत्र और शत्रु के बीच कोई अन्तर नहीं करना चाहिये। अपराध की गम्भीरता को देखते हुए बिना अपने और पराये में भेद किये राजा को दण्ड देना चाहिए।

सन्वासियों के आचरण की ओर भी ध्यान देना राजा का कर्तव्य बताया गया है। चूँकि राज्याश्रय उन्हें मिलता है, अतः आचरण दृष्ट होने पर उन्हें दण्डित करने का भी राजा को अधिकार है।

विपदाओं से रक्षा करना भी राज्य का एक मुख्य कार्य है। बाढ़, अग्नि, अकाल महामारियाँ, जंगली जानवरों के उत्पात आदि अनेक विपदाओं से रक्षा करना भी राजा का कार्य है। कौटिल्य का कथन है कि इन सब मुसीबतों में राजा का प्रजा को संरक्षण इसी प्रकार मिलना चाहिये जैसा कि एक पुत्र को पिता से मिलता है।

राजा के अनन्त कार्यों का वर्णन अर्घ्यशास्त्र में किया गया है। राज्य का कार्यक्षेत्र इतना विस्तृत है कि प्रजा के सभी दैहिक, दैविक, भौतिक तापो का निवारण करना इसकी परिधि में आता है। संक्षेप में कला कौशल एवं शिक्षा की संरक्षण एवं स्वर्धन, स्वास्थ्य, चिकित्सा सहायता, सफाई, गरीबों की सहायता, अपाहिजों की देखभाल, विश्रामगृहों, अस्पतालों का निर्माण, विद्वानों को प्रोत्साहन, विषयाओं, अनाथों की सहायता एवं अनेक प्रयोपकारी कार्यों का सम्पादन करना राज्य का कार्य है।

चाणक्य इस बात से सुपरिचित थे कि राज्य में आन्तरिक शांति और समृद्धि तब तक संभव नहीं है जब तक कि बड़ीसी और नजदीक के राज्यों की कुदृष्टि न पड़े। इसके लिए उन्होंने मण्डल सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। इसका उत्तेज संविस्तार यथा स्थान इस पुस्तक में किया गया है। अर्घ्यशास्त्र में इसका उत्तेज किया गया है कि एक बुद्धिमान राजा को उस नीति का अनुसरण करना चाहिये जिससे कि किलों एवं भवनों एवं नगरों का निर्माण हो सके, व्यापार के रास्ते खुले रहे, तकड़ी, रानों एवं जंगलों का संरक्षण हो सके और शत्रु राज्य में इन कार्यों के सम्पादन में बाधा उत्पन्न न कर सके।¹

सार रूप में, राजा का सबसे बड़ा धर्म अपनी प्रजा की रक्षा करना है। मनु के अनुसार यही सबसे बड़ा धर्म है। मौतम का भी यही कथन है कि राजा का धर्म सभी प्राणियों की रक्षा करना, उचित दण्ड देना है ताकि न्याय की स्थापना हो सके। धर्म की रक्षा करने वाला वास्तविक आनन्द को प्राप्त करता है। नारद का भी यही मत है कि राजा का धर्म प्राणियों की रक्षा, धृष्टों एवं विद्वानों की बात सुनना, लोगों के झगड़ों को

सुलझाना एवं अपने कार्यों के सम्पादन हेतु जागरूक रहना है। शुरु ने तो बहुत ही संक्षेप में कह दिया कि राजा का कार्य साधु की रक्षा और असाधु का दमन करना है। राजा जनता का स्वामी और सेवक दोनों ही है।

बाह्य आक्रमणों से जनता की रक्षा करना राजा का प्रमुख कार्य है। मनु राजा से यह अपेक्षा रखते हैं कि युद्ध में पीठ दिखाने से अच्छा यही है कि वह युद्ध करते हुए वीरगति को प्राप्त को। अपने घर में किसी बीमारी से मरने के स्थान पर किसी धर्म युद्ध में मरना राजा के लिए श्रेयस्कर माना गया है।

कामन्दक एक बहुत ही गहरी बात कहते हैं। राजा का काम दृष्ट सरकारी अधिकारियों एवं कर्मचारियों, चोरों, राजा के शत्रुओं, चाटुकारों और स्वयं के लोगों से प्रजा को बचाना है। राजा का कर्तव्य यह भी है कि वह विद्यार्थियों, विद्वान ब्राह्मणों की मदद करे। शुरु का कथन है कि राजा स्वयं दौड़ करके मातूम करे कि उसकी प्रजा में कितने किसकी सत्ताप है। राजा को चाहिये कि वह अपने दृष्ट अधिकारियों को दण्डित करे।

राजा को लोक कल्याणकारी कार्यों में भी प्रवृत्त होना चाहिये। केवल जानमाल की सुरक्षा और शांति स्थापना ही राजा का कार्य नहीं है। असहाय, वृद्ध, अंधे, अपंग, विधवायें, अनाथ, रुग्ण एवं भौतिक विपदाओं से त्रस्त लोगों की मदद करना भी उसका कार्य है। पवित्र महिलाओं की रक्षा और सम्मान करना भी राजधर्म में सम्मिलित है। यह सर्वविधित है कि एक धर्म प्रवर्तक के रूप में अशोक ने मनुष्यों, जानवरों के अस्पताल, आरामगृह बनवाये एवं सड़कों पर वृक्ष लगवाये तथा मनुष्यों की अकाल एवं अन्य विपदाओं से रक्षा की।

न्यायकर्ता के रूप में राजा का बहुत बड़ा कार्य है। न्याय की स्थापना हेतु दोषी को दण्ड देना चाहिये ताकि राज्य में शांति और व्यवस्था बनी रह सके। दण्ड का न्यायोचित प्रयोग से समाज सुखी होता है और ऐसा न करने अथवा निष्क्रिय बने रहने पर शक्तिशाली दृष्ट लोग श्रेष्ठ इन्तानों पर जुल्म डालेंगे। मनु इस्तिमै बार बार राजा को यह चेतावनी देते हैं कि उसे अपनी इन्द्रियो का स्वामी होना चाहिये और केवल तब ही वह प्रजा से उसकी आशा का पालन करा सकेगा।

धर्म रक्षक के रूप में राजा के कार्य की बात कही गयी है। वेदों ने राजा को पृथक्तर कहा है जिसका अर्थ यह हुआ कि विधि और न्याय के प्रति समर्पित। राजा को प्रथम नागरिक कहा गया है और अन्य लोग उसका अनुसाल करते हैं। जातक कथाओं में ऐसा वर्णन आता है कि जब राजा अन्धारी से जाता है कि तब चीनी और नमक का भी त्याग बन्दत जाता है।

शक्तिपूर्व में स्पष्ट चेतावनी दी गयी है कि धर्म की रक्षा और अनुपालन करना राजा का कर्तव्य है।

राज्य की सम्पत्ति राजा की सम्पत्ति नहीं है। राजा पर होने वाला खर्च एक प्रकार से उसका मिलने वाला वेतन है। वह अपने पर अनाप शनाप खर्च नहीं कर सकता क्योंकि राजकोष पर उसका निजी स्वामित्व नहीं है। वह तो केवल ट्रस्टी है स्वामी नहीं। राजकोष पब्लिक ट्रस्ट है जिसका उपयोग केवल जनहित के निमित्त है। यह प्राचीन भारतीय विचारकों का महत्वपूर्ण योगदान है कि उन्होंने राजकोष और राजा की व्यक्तिगत सम्पत्ति में अन्तर किया है।

कौटिल्य ने राजा की जो दैनिक चर्या निर्धारित की है उससे लगता है कि राजा का करीब करीब सारा समय ही राजकार्य हेतु है, उसका निजी जीवन करीब करीब नहीं के बराबर है। दिन के बारह घण्टों में केवल 1-1/2 घण्टा (1-1/2 बजे से 3 बजे तक) उसके मनोरंजन के लिए है। रात्रि को कौटिल्य ने आठ भागों में बांटा है जिसमें केवल एक भाग अर्थात् 1-1/2 घण्टा उसे व्यक्तिगत जीवन के लिए है। राजा के सोने और आराम के लिए कौटिल्य ने केवल 3 घण्टे निर्धारित किये हैं। दूसरे शब्दों में राजा का सम्पूर्ण जीवन ही जनहित के लिए है।

राजा का पद, योग्यताएँ एवं शिक्षा

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन के केन्द्र में राजतंत्र है यद्यपि शासन के अन्य प्रकार भी दृष्टिगोचर होते हैं। यही कारण है कि राजा पर सभी प्रमुख विचारकों का ध्यान केन्द्रित हुआ है और प्लेटो के दार्शनिक राजा की भाँति उसको शिक्षा दीक्षा के द्वारा एक सुपरमैन बनाने का प्रयास किया गया है ताकि वह जनहित में संलग्न रहे।

प्राचीन साहित्य में राजा के वंशानुगत एवं निर्वाचित होने दोनों ही प्रकार के उदाहरण मिलते हैं। लेकिन उसका वंशानुगत होना ही ज्यादा प्रचलित था। शक्ति द्वारा तिहासन पर कब्जा कर लेने के तो बहुत ही उदाहरण मिलते हैं। वैदिक काल के प्रारम्भिक भाग में राजा के निर्वाचित होने का उल्लेख मिलता है। संभव है कि समाज के प्रतिष्ठित और शक्तिशाली आदमी सर्वाधिक शक्तिशाली व्यक्ति को अपना नेता स्वीकार कर लेते होंगे और इसे निर्वाचित की संज्ञा दे दी जाती होगी। फिर धीरे धीरे यह पद वंशानुगत हो गया होगा, लेकिन निर्वाचन का अर्थ यह भी नहीं लिखा जाना चाहिये कि समस्त जनता द्वारा वह चुना जाता था। लगता यही है कि वह उच्चवर्गीय कुलपतिपों एवं विशपतिपों के सहयोग एवं समर्थन पर अधिक निर्भर करता था। धार्मिक रूप से यही कहा जा सकता है कि उत्तर वैदिक काल के पूर्व ही राजा का पद आनुवंशिक बन गया था। प्रोफेसर ए. एस. अल्तजर का कथन है कि "ईसा की आठवीं सदी तक राजपद के निर्वाचित होने के पक्ष में जो प्रमाण दिये जाते हैं वे बहुत स्पष्ट नहीं हैं। अपवाद में उल्लिखित राजकृत (3, 6, 7) और रामायण में उल्लिखित 'राजकर्तार' राजा के निर्वाचक नहीं बल्कि राज्यभिषेक करने वाले दृष्टव्य हैं। जब अपने ज्येष्ठ पुत्रों की उपेक्षा करके राजा प्रतीप ने अपने छोटे पुत्र शतनु को और ययाति ने पुरु को राज्य दिया तो

प्रजा ने महल के सामने एकत्र होकर प्रतिवाद किया परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि राजा के निर्वाचन में उन्हें भी बोलने का अधिकार था। इस्वाकु वंश की वंशावली से भी यही ज्ञात होता है कि श्री राम के कई पीढ़ियों पूर्व और बाद भी राजपद आनुवंशिक था और प्रजा को राजा चुनने का अधिकार न था”¹

जैसा कि पूर्व में कहा गया है कि प्लेटो की भांति प्राचीन भारतीय विचारक भी शिक्षा पर बहुत जोर देते थे। वैसे राजपुत्रों की शिक्षा दीक्षा की व्यवस्था पृथक् और विशेष रूप से ही हुआ करती थी, लेकिन तत्कालीन, गतन्त्र जैसे विश्वविद्यालय विश्वविद्यालयों में सामान्य विद्यार्थियों के साथ भी उनकी शिक्षा के उदाहरण मिलते हैं। यह शिक्षा सर्वांगीण होती थी और राजा के पूर्ण विकास पर केन्द्रित होती थी। शरीर, बुद्धि और आत्मा तीनों ही के लिए शिक्षा आयोजित की जाती थी। वेद, तत्त्व ज्ञान, शास्त्र विद्या, युद्ध कौशल, धनुर्वेद, रणसभालन, हस्ति विद्या, शस्त्रकला, लोक व्यवहार आदि से सम्बन्धित शिक्षण राजा के पाठ्यक्रम में हुआ करते थे।

राजकुमारों के अतिरिक्त राजकुमारियों की भी सर्वांगीण शिक्षा की व्यवस्था थी। रानियों और राजकुमारियों द्वारा आवश्यकता पड़ने पर शासन और युद्ध की बागडोर सभालने के सम्बन्ध में भी अनेक उदाहरण मिलते हैं। दक्षिण भारत में विशेषतया चालुक्यों और राष्ट्रकूटों के समय में राजकुमारियों को उच्च पद दिये जाने के अनेक उदाहरण मिलते हैं।

आचार्य कौटिल्य का कथन है कि राजा समुचित शिक्षा द्वारा ही काम, क्रोध, लालच, अहंकार, भय और अतिहर्ष के वेगों पर नियंत्रण कर सकता है। कौटिल्य इन छः वेगों को शत्रु मानते हैं और उनका मत है कि इन शत्रुओं को नियंत्रित करने में असमर्थ होने के कारण अनेक राजा और उनके राज्य नष्ट हो गये।²

सामान्य तौर पर राजा के लिए चारों विद्याओं में निष्णात होना आवश्यक माना जाता था। ये हैं - अन्वीक्षिकी (तर्क और दर्शन का अध्ययन), त्रयी (तीनों वेदों का ज्ञान), वार्ता (कृषि में व्यापार विज्ञान) एवं दण्डनीति (शासन, प्रशासन विज्ञान)।

अम्बिपुराण में वर्णन है कि राजा को अच्छा धनुर्धर, हाथियों और घोड़ों का निपुण सवार होना चाहिये। उसे विभिन्न कलाओं में भी दक्ष होना चाहिये।

लेकिन व्यवहार में शायद राजा इतनी विद्याओं में पारंगत नहीं हो पाता। शुक्र त्रयी के अन्तर्गत धर्मशास्त्र, भौमास्त्र और पुराणों को भी सम्मिलित करते हैं। रामवतः राजा का त्रयी का अध्ययन इतना गहन नहीं होता होगा। इसलिये राजा की शिक्षा में दण्डनीति, वार्ता और सैनिक विज्ञान में निष्णात होना ज्यादा स्वाभाविक लगता है।³ ऐसे

1. ए. एस. अल्टेका, वही पुस्तक, पृ. 49-50.

2. कौटिल्य का अर्थशास्त्र, अनुवादक डॉ. आर. शास्त्री, पृ. 11.

3. परमा श्री. वरदराजनः दि. वैदिकीकृत इन्टीरप्रायस एन्ड एडमिनिस्ट्रेशन, मोतीराम बनारसीदास पृ. 44.

आठों दिग्गजों के शरीर का अंश लेकर उसके शरीर का निर्माण किया है।¹ विष्णु पुराण और भागवत में कहा गया है कि राजा के शरीर में अनेक देवता निवास करते हैं। शुक भी कहते हैं कि राजा इन्द्र के समान धन की रक्षा करता है। वायु की भांति वह अच्छे और बुरे कार्यों का कारण बनता है, यम की भांति वह दण्डित करता है, अग्नि की भांति वह पवित्र करने और भोगों को प्राप्त करने वाला है, वरुण की भांति वह अपनी प्रजा को पालने वाला और चन्द्रमा की भांति अपने सुकृत्यों से सबको प्रसन्न करने वाला होता है।²

अग्नि पुराण भी राजा के देवत्व को समर्पण देता है। इसके अनुसार राजा में सूर्य, चन्द्र, वायु, यम, अग्नि, कुबेर, वरुण और पृथ्वी के रूप विद्यमान हैं। मत्स्य, पद्म और मार्कण्डेय पुराणों में भी अनेक देवताओं के गुणों का राजा में समावेश माना गया है।

राजा के देवत्व के संबन्ध में यह ध्यान देने योग्य है कि अधिकांश विचारक राजा और देवताओं के विभिन्न कार्यों की समता पर ही जोर देते हैं। वे राजा के कार्यों की देवताओं के कार्यों से केवल तुलना मात्र करते हैं पर इस बात को स्वीकार नहीं करते कि राजा स्वयं देवता है। यदि राजा देवता होता तो उसे शिक्षा, प्रशिक्षण और ज्ञान की आवश्यकता ही क्यों पड़ती? इस प्रकार हिन्दू ग्रन्थकारों ने न राजपद को देवी बताया है न ही किसी राज व्यक्ति को। यूरोप में राजा के देवत्व का सिद्धान्त मुख्यतः निरंकुश राजसत्ता के समर्पण के लिए ही प्रतिपादित किया गया था। प्राचीन भारत में नारद ही एकमात्र ऐसे ग्रन्थकार हैं जिन्होंने यह कहने का साहस किया कि दुष्ट राजा पर भी प्रहार करना पाप है क्योंकि उसमें देवता का अंश है।³ परन्तु दूसरे किसी ने भी उनकी बात नहीं मानी। दुष्ट राजा वेण ने अपने देवत्व की दुहाई देकर दण्ड से बचना चाहा पर क्रुद्ध ऋषियों ने उसकी एक न सुनी और उसे सत्कृत्य मार डाला। यह भी ध्यान में रखना चाहिये कि प्राचीन भारत में केवल अच्छे और धार्मिक राजा ही देवतुल्य माने जाते थे। दुष्ट और दुष्टवादी राजा तो असत्तावतार माना जाना था।⁴

1. पद्मपुराण भूर्गुप्त भाष्यनिर्दिष्टोक्तम्।

तत्पदपवित्रलेख सर्वभूतानि तेजसा, मनु, 8.5

2. पुरु 1, 72-77.

3. पञ्चम प्रहोषणम् कृत्वाणस्यैव दुष्टते, ब्रूते तस्मिन् विरवैद ब्रह्म हत्यायैतत्कर्म ए एत अलोक्य द्वाय ज्येष्ठ, वही पुस्तक, पृ 59

4. मुनिवत्सु दो राजा स श्रेयो देवतायुके : 1

निरीतान् एतेऽशं सर्वे नारक भवन ॥

ए एत अनोकर (वही पुस्तक) द्वाय उद्भूत, पृ 59

ऐसे दुष्ट राजा की आज्ञा पालन तो दूर उसके विरुद्ध बगावत करने, उसे पदच्युत कर देने और यहाँ तक कि ऐसे आनतायी का वध कर देने की बात भी कही गयी है। शुक्र लिखते हैं कि दुष्ट, दुराचारी राजा की अवज्ञा ही नहीं बल्कि उसके विरुद्ध षड्यन्त्र रचा जाकर उसे पदच्युत कर दिया जाना चाहिये।

राजा का पद प्रायः वशानुगत ही होता था। पद को सीमित अर्थ में सवैधानिक भी कहा जा सकता है जिसमें नियंत्रण और सन्तुलन की प्रक्रिया निहित थी। ऐतिहासिक तथ्य इस बात की पुष्टि करते हैं। उदाहरणार्थ मौर्यकालीन राजतंत्र वशानुगत ही था। चन्द्रगुप्त के बाद बिन्दुसार और फिर अशोक। लेकिन एक प्रक्रिया भी घपन के समय काम में लिये जाने का जिक्र है। प्लिनी का कथन है कि जनता द्वारा राजा और तीस सभासदों का घपन किया जाता था।¹ इस बड़े अवसर पर जनता के साथ साथ राज्य के अधिकारी, पौर, जनपद एवं अन्य सत्ताओं के प्रतिनिधि भी उपस्थित रहते थे।² दीक्षितार ने स्पष्ट लिखा है कि जनता के द्वारा राजा का घपन एक महत्वपूर्ण जनतात्रिक प्रक्रिया थी।³

दीक्षितार के अनुसार जनता की सामान्य इच्छा प्राचीन भारतीय राजनीति के मूल में थी। लेकिन कुल मिलाकर यह स्वीकार कर लिया जाना चाहिये कि राजा का बड़ा बेदा प्रायः सिंहासनारुढ़ होता था और दूसरे बड़े प्रांतों के राज्यपाल या अन्य बड़े पदों पर आसीन होते थे।

भारतीय परम्परा में मोक्ष पर बल है। वैराग्य, त्याग और गैर सांसारिकता इसके लक्षण हैं। अनेक उदाहरण मिलते हैं जहाँ कि राजाओं ने अपने पुत्रों के पक्ष में राजसिंहासन छोड़ दिया। चन्द्रगुप्त ने चौबीस वर्ष राज करने के बाद अपने पुत्र बिन्दुसार को राज्य की बागडोर सौंप दी थी। इस प्रकार अशोक भी अपने जीवन के सप्ताह काल में सिंहासन त्याग कर सुवर्ण गिरि पर्वत पर रहने लगा था।

प्राचीन भारतीय राजतंत्र की प्रकृति क्या थी इस पर गहरा विवाद रहा है। अधिकांश पश्चिमी लेखकों ने राजा को निरंकुश बताया है। मौर्य शासकों के बारे में तो और भी ज्यादा जोर देकर कहा गया है कि वे निरंकुश थे, लेकिन यह सत्य पर आधारित वस्तुस्थिति नहीं है।

सर्वप्रथम यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि राजा विधिवेत्ता नहीं था। विधि सनातन थी जो कि धर्मशास्त्रों एवं विधि ग्रन्थों में निहित थी। राजाओं को इन विधिवेत्ताओं द्वारा निषेधित विधि के अनुसार ही घपना पड़ता था और वह उनका उत्तराधिकार नहीं कर सकता

था। स्थापित विधि के प्रतिकूल कार्य पाप समझा जाता था। ऐसा किये जाने पर उसे सिंहासन से च्युत भी किया जा सकता था। इसके विरुद्ध बगावत भी की जा सकती थी। इसका अर्थ यह निकलता कि विधि ग्रन्थ और धर्म शास्त्रों में वर्णित विधि में ही संप्रभुता निहित थी। स्पष्ट शब्दों में यह कहा जा सकता है कि राजा ने कभी कोई कानून नहीं बनाया और न वह इसका निर्माण ही कर सकता था। जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है कि इ. बी. हवेल की हिस्ट्री ऑफ आर्यन रुल इन इण्डिया में परिचयात्मक टिप्पणी ध्यान देने योग्य है। उन्होंने जो लिखा उसका सार यह है कि भारतीय इतिहास के विद्यार्थी के लिए यह विचारणीय विषय है कि क्या इंग्लैण्ड की संसद एक मशीनी के रूप में इन्डो-आर्यन पोलिटी की दार्शनिक योजना से अधिक कुशल है। इन्डो-आर्यन पोलिटी की विशेषता यह रही है कि इसमें देश की सामान्य विधि जिसका निर्माण जन प्रतिनिधियों ने किया है, उसकी धार्मिक एवं कानूनी मान्यता है और यह ही राज्य की सर्वोच्च शक्ति है जिसके समक्ष यहाँ तक कि राजा और उसके मंत्रियों को नतमस्तक होना पड़ता था। पाठकों को यह जानकर आश्चर्य होगा कि पश्चिमी संसदों की जननी (ब्रिटिश संसद) और प्राचीन आर्यन व्यवस्था में बड़ी समानता थी।

दीक्षितार इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि प्राचीन हिन्दुओं की शासन व्यवस्था में राजा किसी भी स्थिति में निरकुल नहीं बन सकता था क्योंकि उस पर अनेक नियंत्रण थे। नियंत्रण और सन्तुलन का सिद्धान्त व्यवस्था में अन्तर्निहित था। परिषद और एसेम्बली में भिन्न भिन्न समुदायों के लोग बैठकर राज्य के मतलों पर चर्चा करते थे। एक मंत्रिपरिषद थी जिसके अन्य सदस्यों में एक पुरोहित भी होता था जो लौकिक और आध्यात्मिक विषयों में राजा का मुख्य सलाहकार होता था। राजा के आदेशों का परिषद अधिकारियों के माध्यम से क्रियान्वयन करती थी। राजा परिषद की बैठक आहूत करता था और सदस्यों के मध्य मतभेद होने पर ही राजा उनके कार्य में हस्तक्षेप करता था। अधिकारियों पर परिषद का नियंत्रण रहता था। प्रोफेसर काशीप्रसाद जायसवाल इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मंत्रि-परिषद इतनी शक्तिशाली थी कि संसद के पास कोई प्रभावी शक्तियाँ नहीं बच पाती थी।

विशाखदत्त के प्रतिद्ध ग्रन्थ मुद्राराक्षस में ऐसा उल्लेख मिलता है कि राजा परयाताप के स्तर में कहता है कि उसके पास सिवाय मुख्यमंत्री और मंत्रिपरिषद के प्रस्तावों को स्वीकार करने के अलावा और कोई कार्य ही नहीं है। दिव्यावधान में ऐसा उल्लेख मिलता है कि राजा के कर्मचारियों (नौकरों) ने उसे सत्ता से वृथक् कर दिया।

जैसा कि पूर्व में उल्लेख किया जा चुका है डॉ. टी. आर. भंडारकर का मत कुछ भिन्न है। उनका कहना है कि जिस प्रकार बच्चे माँ बाप पर पूर्णतया निर्भर रहते हैं और वे जो चाहे उनके साथ कर सकते हैं वीक उसी प्रकार प्रजा भी राजा की कृपा पर आश्रित

की और वस्तुतः राजा निरकुश था।¹ दीक्षितार और अन्य विद्वानों ने भड़ारकर की आलोचना करते हुए कहा है कि यदि राजा और प्रजा के सबन्ध पिता पुत्र के हैं तो राजा निरकुश कैसे हुआ ?

राज धर्म

राजधर्म पर प्राचीन भारत में बहुत साहित्य उपलब्ध है। महाभारत धर्मशास्त्र और मनुस्मृति में इसका विशेष उल्लेख है। राजधर्म का अर्थ राजा के कर्तव्य एवं कार्य से है। राजधर्म का व्यापक अर्थ यह है कि इसके पालन करने से ही चतुष्कोणीय सामाजिक व्यवस्था बनी रहती है। राज धर्म का इतना महत्व है कि मनु के अनुसार इसकी अनुपालना न करने पर दण्ड का प्रकोप होता है और अन्ततोगत्वा राजा मृत्यु को प्राप्त होता है। शांति पर्व के अनुसार सारे धर्म राजधर्म में समा जाते हैं। महाभारत के अनुसार राजधर्म विश्व का सबसे बड़ा धर्म है क्योंकि इसमें सभी धर्मों के नियम समाहित हैं। महाभारत में वर्णित है कि राजा वस्तुतः अपने युग का निर्माता होता है। वह कलियुग को सतयुग में बदल सकता है।

धर्म की अवधारणा

धर्म की अवधारणा समस्त हिन्दू चिन्तन के मूल में है और इसे परिभाषित करना जितना आसान है उतना मुश्किल भी है। सामान्य दृष्टि से धर्म का अर्थ उन समग्र कर्तव्यों से है जो ईश्वर, देश, समाज और परिवार के प्रति व्यक्ति से अपेक्षित हैं। वेदों को ईश्वरोक्त माना जाता है और इनमें निहित कर्तव्यों एवं दायित्वों को वैदिक धर्म कहा गया है। इसे श्रुतधर्म भी कहा जाता है। चूँकि वेदों को समझना सामान्यजन के लिए संभव नहीं था, इसलिये इस श्रेष्ठ ज्ञान को जनसाधारण तक पहुँचाने हेतु प्राचीन विचारकों ने सकल व्याख्या की। धर्मसूत्रों और धर्मशास्त्रों के विभिन्न लेखकों ने इनकी व्याख्या की। विधि ग्रन्थों को दो भागों में विभाजित किया जा सकता है— राजधर्म और प्रजाधर्म। प्रजाधर्म समाज के प्रत्येक नागरिक सदस्य का स्वधर्म है जो नियमों द्वारा निर्धारित किया गया है। यह सनातन धर्म ही है जो सभी स्थानों एवं कालों में एक सा ही है। राजधर्म अपने में साध्य नहीं है। यह तो सनातन धर्म की प्रणति एवं संसार की प्रसन्नता एवं समृद्धि में आने वाली विपदाओं को दूर करने का साधन है। धर्म राज और प्रजा सबको बाँधता है, न कोई इससे ऊपर है और न ही इससे स्वतंत्र ही। भारत अनेक धर्मों की जन्मस्थली है, उनमें कुछ कुछ अन्तर भी आये हैं, लेकिन मौलिक सिद्धान्त करीब करीब सब ही के समान हैं। उदाहरणार्थ हिन्दू, बौद्ध और जैन साहित्य में धर्म की अवधारणा को लेकर कोई उल्लेखनीय अन्तर नहीं है। सुप्रसिद्ध विद्वान डॉ. हरमन जकोबी ने अनेक उदाहरण देकर यह निष्कर्ष निकाला है कि बौद्ध और जैन धर्म तत्काल गुप्ता के प्रतिफल न होकर,

पर्याप्त काल से चलते चले आये धार्मिक आन्दोलन के माध्यम से ब्राह्मनिज्म से ही विकसित हुए धर्म हैं।¹ उपलब्ध सामग्री के आधार पर यह स्पष्ट रूप से कहा जा सकता है कि राजधर्म का सबन्ध किसी धर्म विशेष से नहीं है, राजा का व्यक्तिगत धर्म राज्य में रहने वाले अधिकांश नागरिकों के धर्म से पृथक् भी हो सकता है। चन्द्रगुप्त के बारे में कहा जाता है कि वह जैन बन गया था जबकि अधिकांश प्रजा हिन्दू थी। ऐसी ही बात अशोक के बारे में भी कही जाती है, वह प्रथम जैन धर्म की ओर आकृष्ट हुआ और फिर बौद्ध धर्म की दीक्षा ली। सार यह है कि राजधर्म राजा का व्यक्तिगत धर्म नहीं है, उसका व्यक्तिगत धर्म कोई भी हो प्रजा को उससे कोई सरोकार नहीं, राजधर्म तो राजा के रूप में प्रजा के प्रति अपने कर्तव्य एवं दायित्वों का निर्वाह है। उन नियमों की अनुपालना है जो शास्त्रों द्वारा उसे निर्देशित हैं। इस रूप में धर्म की भारतीय अवधारणा अद्वितीय है। धर्म सर्वोपरि है यह राज्य की सर्वोच्च शक्ति है, जिसके अधीन राजा स्वयं भी है। वह तो केवल धर्म की प्राप्ति के ध्येय तक पहुँचने का साधन है। धर्म की अनुपालना करना तो एक बड़ा सामाजिक और धार्मिक आदर्श है क्योंकि इसके बल पर ही तो एक दुर्बल व्यक्ति शक्तिशाली से तोड़ा जा सकता है।

आज जबकि हम धर्म निरपेक्षता की बात करते हैं हमें प्राचीन भारत के धर्म और राजधर्म की अवधारणाओं को समझने का प्रयास करना चाहिये। यह आज के सदर्भ में विशुद्ध धर्मनिरपेक्ष चिन्तन है। अतः धर्म का अर्थ यदि नैतिकता है, कर्तव्य एवं दायित्वों का निर्वाह है, सभी धर्मों के प्रति सहिष्णुता, सद्भाव एवं सम्भाव है तो इसका सार्वजनिक एवं राजनीतिक जीवन में प्रवेश अभिनन्दनीय है। मोहनदास करमचंद गाँधी इसी अर्थ में धर्म को राजनीति से जोड़ते हैं। यह कहते हैं कि "जो यह कहते हैं कि धर्म का राजनीति से कोई सम्बन्ध नहीं है वे न तो यह जानते हैं कि धर्म क्या है? और राजनीति क्या है? मैं तो चाहता हूँ कि धर्म राजनीति में प्रवेश करे।"

अर्थशास्त्र की ही बात करें। इसके अनुसार राज्य का कार्य समाज की स्थिति को बनाये रखना है। तत्कालीन समाज जातियों और वर्गों में बँटा हुआ था। लेकिन जातिर्था श्रम विभाजन एवं आर्थिक वर्गीकरण के आधार पर निर्मित थी। सामाजिक स्थिति को बनाये रखने के पीछे देव की आर्थिक प्रगति को भी बनाये रखना था। इसलिये स्वधर्म की पालना करना बहुत आवश्यक था। कौटिल्य ने स्वधर्म की अवधारणा पर ही तो राज्य के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। राजा का स्वधर्म है जनता की धर्म या विधि के अनुसार रखा करना है। धर्म शास्त्रों एवं धर्म सूत्रों में भी यही बात वर्णित है। राज्य प्रत्येक नागरिक से यही अपेक्षा करता है कि वह स्वधर्म का पालन करे। सार रूप में यही कहा जा सकता है कि स्वधर्म की अनुपालना सभी के लिए अनिवार्य है — चाहे वह राजा हो अथवा प्रजा।

महाभारत ने राज्य धर्म अथवा शात्र धर्म को अन्य धर्मों से ऊँचा माना है। लेकिन यह अपने में साध्य नहीं है, इसको इसलिये अधिक महत्व दिया है कि यदि राज्य दुष्टों के दमन हेतु दण्ड का प्रयोग नहीं करेगा तो समाज में अराजकता फैल जायेगी और मनुष्य अपने जीवन के उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर पाएगा। जीवन का उद्देश्य मोक्ष की प्राप्ति करना है। प्राचीन साहित्य में त्रिवर्ग और तमिल साहित्य में मुष्पल की प्राप्ति का जिक्र आता है। यह है धर्म, अर्थ और काम। त्रिवर्ग के सिद्धान्त के पीछे यही दर्शन निहित है।

यहाँ यह अलोचना की जा सकती है कि सामाजिक व्यवस्था को बनाये रखने की आह में राज्य उन जातियों और वर्गों का दमन कर सकती है जो अपने जातीय व्यवसायों को छोड़ना चाहे। सच तो यह है कि श्रम विभाजन के नाम पर शूद्र, श्रमिकों एवं दस्तकारों की जातियाँ ही बन गयीं जो धीरे धीरे वंशानुगत हो गयीं। शूद्र, श्रमिकों, किसानों और दस्ताकारों की क्रान्ति के दृष्टि से होती चली गयी और राजनीतिक एवं आर्थिक सत्ता उच्च वर्गों के पास चली गयी। जातियों के हाथों में समाप्त हो गई। इस प्रकार अत्यन्त उच्च वर्गों ने बहुतों को नीचे और मध्यम जातियों पर अपना वर्चस्व स्थापित कर लिया। लौकिक और पारलौकिक दोनों ही शक्तियों पर यह छोट सा वर्ग काबिज हो गया।¹ ब्राह्मण धर्मगुरु बना, क्षत्रिय ने राज्य पर कब्जा किया और वैश्य अर्थ व्यवस्था का स्वामी बन बैठा। अथ चौथा वर्ग तो सेवकों का रहा जिसका जो चाहे शोषण करे, अपमानित करे। इतिहास साक्षी है कि समाज के बहुसंख्यक वर्गों की यही दुर्दशा बनी रही जो 1947 तक जारी रही। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद कुछ परिवर्तन अवश्य आया, लेकिन राजनीतिक और आर्थिक सत्ता पर उच्च जातियों का वर्चस्व न्यूनाधिक बरकरा है। अर्थशास्त्र की रचना के समय भारतीय भारत में जातियों वंशानुगत हो गयी थीं, नीची जातियों की दुर्दशा थी। यद्यपि कौटिल्य इस बात के पक्षपर नहीं हैं कि ऊँची जातियों के हाथ में सत्ता केन्द्रित रहे, लेकिन जब यह व्यवस्था या सामाजिक व्यवस्था को बनाये रखने की बात करते हैं तो यहाँ हम बात की आशंका से भी इनकार नहीं किया जा सकता कि राज्य के माध्यम से सत्ता सम्पन्न एवं साधन सम्पन्न व्यक्ति, पिछड़े एवं विपन्नो का दमन एवं शोषण करे।

□□□

प्राचीन भारत के प्रमुख विचारक

मनु

मनु को प्रथम विधिवेत्ता और मानव जाति का जनक कहा गया है। ऋग्वेद से लेकर बाद के अनेक ग्रन्थों में मनु का उल्लेख आता है। कुछ स्थानों पर इस प्रकार का वर्णन आया है कि महाप्रलय के बाद केवल एक पुरुष ही बचा और वह मनु थे। तैत्तिरीय संहिता, शतपथ ब्राह्मण, पुराणों आदि ग्रन्थों में भी मनु का वर्णन मिलता है। मनु महाभारत के बहुत पहले हुए थे ऐसा कई स्थानों पर वर्णन आया है। यदि वह आदि पुरुष और सभ्यता के सृजक हैं तो यह मानना अनुचित भी नहीं है। प्राचीन हिन्दू परम्पराओं के अनुसार मनु को मानव समाज का प्रथम राजा माना गया है। जब मत्स्य न्याय से राजा दुर्धी होने लगा और सामाजिक व्यवस्था टूटने लगी तो ब्रह्मा ने मनु को पृथ्वी का राजा बनाया। लेकिन मनुस्मृति के रचयिता के रूप में वह इतने पुरातन नहीं हो सकते क्योंकि मनुस्मृति मानव समाज का प्रथम ग्रन्थ नहीं है। मनुस्मृति में जो सामाजिक व्यवस्था मिलती है वह बहुत बाद की है। इसलिये हो सकता है कि बाद के लोगों ने मनु के नाम से जोड़ दिया हो। यह व्यवस्था भी रही है कि शिष्य गुरु की परम्परा को बनाये रखने के लिये ऐसा कर दिया करते थे।

राजा, राज्य एवं राजनीति

मनु ने राजनीति का बहुत ही वृहत् रूप हमारे समक्ष रखा। राजनीति को सामाजिक स्वस्व प्रदान किया। राजनीति के बिना समाज का संचालन ही मुश्किल है। राजा के बिना अराजकता आजायेगी। लेकिन यह केवल कानून और व्यवस्था ही नहीं है बल्कि इसका लोककल्याणकारी स्वरूप उन्होंने प्रस्तुत किया है। मनुस्मृति के अनुसार राज्य का कार्य समाज के सभी घटकों को समन्वित रूप से संगठित करना है। राज्य का क्षेत्र इतना व्यापक है कि उसमें पशु पक्षी, पर्यावरण भी शामिल हैं। राज्य का कार्य समाज में इतना सन्तुलन बनाये रखना है कि कोई एक दूसरे को दबोच न सके। मनु की मान्यता है कि यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने कर्तव्य का पालन करता रहे तो उसमें उसका स्वयं का ही नहीं सम्पूर्ण समाज का हित निहित है। इसलिये अच्छा राज्य केवल यही नहीं है जो प्रजा की सेवा करता है बल्कि उसकी अच्छाई का एक मापदण्ड यह भी है कि उसमें अच्छे लोग निवास करें। मनु का कथन है कि अच्छा राज्य वह है जिसमें यही सख्या में संत पुत्र निकलें, जिसमें कोई भीमारी न हो तथा निवासी विनम्र और निर्भीक

हो, अच्छी खेती हो और साथ में अच्छा वाणिज्य भी। राजा का कार्य अच्छे लोगों की रक्षा और दुष्टों का दमन करना है। निर्वृत लोगों, विधवाओं और वृद्धों की रक्षा करना भी राज्य का कार्य है।

मनु एक प्रकार से लोककल्याणकारी राज्य की स्थापना करते हैं जिसमें राजा प्रजा का सेवक है, वह न्याय करता है, एक ऐसे समाज की स्थापना करता है जिसमें शांति, विकास, वैभव, सुरक्षा एवं एकता है। उस राजा का राज्य नष्ट हो जाता है जो अपने कर्तव्य का पालन नहीं करता और राज सत्ता का न्यायोचित ढंग से प्रयोग नहीं करता। ऐसा राजा स्वयं ही अपने पतन के लिए जिम्मेदार होता है।

राजा के अच्छे सलाहकार हो यह भी जरूरी है। बुद्धिमान पुरुषों की राय राजा के लिये आवश्यक है। राजा को चाहिये कि वह आश्वस्त हो कि उसके मंत्री श्रेष्ठ आचरण के एवं सत्यनिष्ठ हैं। प्लेटो की भांति मनु ने राजा के लिए एक श्रेष्ठ शिक्षा पद्धति की भी व्यवस्था की है। यह शिक्षा केवल क्षान्तिपार्जन हेतु ही नहीं है बल्कि राजा के चरित्र निर्माण हेतु भी है। मनु के कथन का आशय यही है कि वह राजा जो अपनी इन्द्रियों का स्वामी नहीं है वह प्रजा पर कैसे नियंत्रण स्थापित करेगा।

मनु किसी भी स्थिति में राजा को अनैतिक कार्य करने की आज्ञा नहीं देते क्योंकि अन्ततोगत्वा यह कष्टदायक ही होता है। यदि कभी राज्य के हित में कुछ ऐसे साधन अपनाने भी पड़े तो भी राजा को सतत इस बात का ध्यान रखना चाहिये कि विजय सत्य की ही होती है। यद्यपि मनु राजतंत्रवादी हैं लेकिन वह जनमत की उपेक्षा नहीं करते। उनका मत है कि जब लोग अपनी बात नहीं कह पाते हैं तो सत्य का गला घोट दिया जाता है, सच्चे सत्य के अभाव में राजा सही निर्णय नहीं कर पाता है और अन्ततोगत्वा राजा का विनाश हो जाता है। मनु की तो स्पष्ट चेतावनी है कि उसे अपनी पत्नी, बच्चों और परिवार के लिए भी सत्य का मार्ग नहीं छोड़ना चाहिये। यद्यपि उस जमाने में आजकल की विधायिका तो नहीं थी लेकिन दो बातें राजा की शक्तियों को नियंत्रित करती थीं। प्रथम यह कि जिस उद्देश्य को लेकर राज्य की स्थापना की गयी है वह राजसत्ता को नियंत्रित करता है, दूसरा यह कि राजा के प्रति आज्ञापालन इस बात पर निर्भर करता है कि वह अपने दायित्व का निर्वहण किस प्रकार करता है।¹

मनुस्मृति के अध्ययन से राज्य के संगठन, कर, वेतन और प्रशासन के बारे में भी पता चलता है। प्रशासन की इकाई के रूप में मनु ने ग्राम, जिला और प्रांत का उल्लेख किया है। एक महत्वपूर्ण बात यह है कि ग्राम की समस्या में जिले का हस्तक्षेप तब ही आवश्यक है जबकि ग्राम स्तर पर उसका समाधान न हो पाये और इसी प्रकार जिला स्तर पर प्रांत के हस्तक्षेप की बात करी है। यह एक प्रकार से विभेदित व्यवस्था है। सात

यह है कि राज्य के संगठन में विकेन्द्रीकरण और लोक कल्याण के सिद्धान्त को महत्व दिया गया है। मनु द्वारा प्रतिपादित राज्य पुलिस राज्य नहीं है।¹ राजा से यही अपेक्षा की गयी है कि वह राज्य को धनधान्य पूर्ण बनाये और उस वृद्धि को प्रजा में न्यायोचित वितरण करे। जनता पर कठोर कर भार न हो इसलिए मनु ने कहा कि राजा को सोने का 1/50, अनाज का 1/6 और वाणिज्य का 1/12 भाग ही लेना चाहिये। वह सम्पन्नता के लिए ज्यादा स्वतंत्रता देने के पक्षधर हैं, लेकिन असामाजिक तत्वों के दमन की अनुशासा भी करते हैं।

यस्तुतः मनु राजतन्त्रवादी हैं। उनका राजा देवत्व लिये हुए भी है। मनुस्मृति में तो यहाँ तक वर्णन आता है कि विभिन्न देवता राजा के शरीर में निवास करते हैं और इस प्रकार वह स्वयं एक बड़े देवता का रूप ग्रहण कर लेता है, लेकिन जैसा कि उल्लेख किया भी जा चुका है मनु राजा को निरंकुश नहीं बनाते। राजा के अनन्यता कार्य बताये गये हैं, जिनमें प्रमुख प्रजा की रक्षा करना, वर्णाश्रय धर्म की पालना करना, न्याय करना, राज्य की आन्तरिक कलह एवं बाह्य आक्रमणों से रक्षा करना, आर्थिक विकास करना, यादगणों, गुणियों, विद्वानों का सम्मान करना, असहायों, वृद्धों, अपाहिजों, विकलांगों, विधवाओं एवं गर्भवती स्त्रियों की रक्षा करना, दुष्टों को दण्डित करना आदि शामिल हैं। प्रजा को नैतिक बनाना भी राजा का कर्तव्य है और इसलिये जुआ, भ्रष्टाचार, परस्त्री गमन, नाचगान, पतये धन का अपहरण, ईर्ष्या आदि से प्रजा को बचाये।

मनु ने राजा से अपेक्षा की है कि वह न्यायपूर्ण कर प्राप्त करे एवं शासन करे। नियमित रूप से यज्ञ कराना एवं धर्म में प्रजा की सच में अभिवृद्धि करना भी उसका कार्य है। उसे शक्तिशाली होना चाहिये, शत्रुओं का दमन करने की उसमें शक्ति होनी चाहिये एवं उसके पास सुराज्जित सेना होनी चाहिये। उसे समय समय और आवश्यकता पड़ने पर अपनी सामरिक शक्ति का प्रदर्शन भी करते रहना चाहिये ताकि शत्रु डरते रहें और अपनी प्रजा में राजा के प्रति सम्मान बना रहे। उसको कूटनीतिज्ञ भी होना चाहिये और गोपनीयता बनाये रखना चाहिये। गोपनीय एवं अन्य नीतिगत बातें केवल अपने विश्वस्त लोगों के साथ ही करनी चाहिये। राजा के लिए कहा गया है कि उसमें बगुले की भाँति अर्थ चिन्तन करने, शेर की तरह शक्ति प्रदर्शन की क्षमता, भेंदिये की भाँति शत्रु का नाश एवं खरगोश के समान शत्रु के चंगुल से बाहर निकलने की कुर्ती होनी चाहिये। उसमें आवश्यकता पड़ने पर कठोर और क्रमेल दोनों ही बने रहने की भी क्षमता होनी चाहिये। शक्ति और सत्कर्तृता दोनों ही राजा के लिए नितान्त आवश्यक हैं।

मनु न्याय व व्यवस्था के लिए सर्वाधिक जाने जाते हैं। उन्होंने राजा के न्यायपूर्ण

आचरण को अत्यन्त आवश्यक माना है। दण्ड शक्ति पर ही राज्य स्थिर रह पाता है लेकिन इसका दुरुपयोग करने पर राज्य नष्ट भी हो जाता है। मनु त्रिवर्ग (धर्म, अर्थ और काम) की रसा पर जोर देते हैं और समुचित दण्ड व्यवस्था के अभाव में असुराज्य फैल जाती है।

मनु ब्राह्मणवादी अवश्य हैं। न्याय व्यवस्था में भी ब्राह्मणवाद प्रबलता है। उनका कथन है कि यथासम्भव मुकदमों का फैसला स्वयं राजा को ही करना चाहिये, लेकिन आवश्यकता पड़ने पर यह कार्य वह विद्वान् ब्राह्मणों को सौंप सकता है। कहने का अर्थ यह है कि आज की भाषा में केवल ब्राह्मण ही न्यायाधीश हो सकते हैं, शूद्र नहीं। लेकिन मनु इस बात को बार बार दोहराते हैं कि जिस न्यायालय में सत्य असत्य से आक्रान्त हो वह पाप का केन्द्र बन जाता है। मनु ने न्याय करते समय गवाह, प्रमाण, तथ्य आदि की आवश्यकता पर बल दिया है लेकिन शूद्रों की तरह स्त्रियों के प्रति भी उनका पूर्वाग्रह है। यह जहाँ तक संभव हो स्त्रियों को साथी बनाने के विरुद्ध हैं क्योंकि उनके अनुसार स्त्रियों की बुद्धि स्थिर नहीं होती। वह परम्परा, धर्म, रीतिरिवाज आदि को भी किसी मामले को निर्णय करने में आवश्यक मानते हैं।

मनु ने कर सिद्धान्त भी दिये हैं। वह कर वसूली को सहज रूप देना चाहते हैं ताकि प्रजा को यह पसूली भार न लगे। कर लेने का उद्देश्य केवल प्रजा की रक्षा एवं उसका उत्थान है न कि शासकों की मौजमस्ती और ऐश आराम। मनु बहुत ही संतुलित ढंग से कहते हैं कि कर न लेने से राजा का क्षय होता है और अधिक कर जनता की कमर तोड़ता है। अतः जैसे मधुमक्खी पुष्प से मधु संचय करती है वैसे राजा को कर लेना चाहिये। जैसे गाय का मातृक दूध भी निकलता है और बछड़े के लिए भी दूध छोड़ता है। लोभ करने पर गाय लात मारेगी और दूध के स्थान पर खून आयेगा। अभिप्राय यह है कि लोभी राजा जनता के आक्रोश को निर्मूलन देगा और राज्य के अस्तित्व को ही खतरा उत्पन्न हो जायेगा। मनु चेतावनी देते हैं कि ऐसे राजा का यह लोक और परलोक दोनों ही नष्ट हो जायेंगे। मनु ने कर सिद्धान्त का केवल मानवीकरण ही नहीं किया बल्कि उसका सरलीकरण भी किया है। करदाता की क्षमता और राज्य की आवश्यकता को ध्यान में रखकर कर लिया जाना चाहिये। व्यापारियों से उनकी आय और व्यय को ध्यान में रखकर कर लिया जाना चाहिये। पशु और स्वर्ण पर 50वाँ भाग, जमीन की उर्वरता को देखते हुए अनाज का छठवाँ, आठवाँ और बारहवाँ भाग कर के रूप में लिया जाना चाहिये। अत्यधिक वृद्धों, अपाहिधों, निर्धनों, अर्धों एवं विकलांगों से कोई कर नहीं लिया जाना चाहिये।

मूल्यांकन

मनु के महान विचारक होने के अतिरिक्त से उन्हें कोई व्यक्ति नहीं कर सकता

लेकिन भारत में ज्यों ज्यों पिछड़े और दलित वर्गों का समाज में प्रभाव बढ़ने लगा है मनु की आलोचना तीव्र होती जा रही है। उन्हें पुरातनवादी, कट्टारपंथी और ब्राह्मणी संस्कृति और जीर्ण-शीर्ण परम्परा का पोषक कहा जाने लगा है। उन्हें घोर राजतंत्रवादी, ब्राह्मणवादी एवं दकियानूसी कहा गया है। उन्हें स्त्री और शूद्र विरोधी एवं उच्च जातियों का पक्षधर कहा गया है। सामाजिक व्यवस्था का निर्माण असमानता के सिद्धांत पर करने का उन्हें दोषी बताया गया है। मनुस्मृति से कुछ उद्धरण देकर इस आरोप को स्थापित किया जाता है -

सृष्टि के विकास हेतु ब्रह्मा ने ब्राह्मण को अपने मुँह से, क्षत्रिय को अपनी घुजाओं से, वैश्य को अपनी जघा से और शूद्र को अपने पाँव से जन्म दिया (अध्याय 1 श्लोक 31)

शूद्र के केवल एक शूद्र पत्नी ही हो सकती है जबकि वैश्य की पत्नी वैश्य के साथ साथ शूद्र भी हो सकती है, क्षत्रिय की पत्नियाँ तीन हो सकती हैं, एक शूद्र, एक वैश्य और एक क्षत्रिय औरत जबकि ब्राह्मण की चार पत्नियों में एक ब्राह्मण महिला के अतिरिक्त शूद्र, वैश्य और क्षत्रिय तीन महिलायें और भी हो सकती हैं। (अध्याय 3, श्लोक 13)

ब्राह्मण को न मारा जाय चाहे उसने सभी अपराध किये हों। (अध्याय 3, श्लोक 380)

ब्राह्मण के अतिरिक्त अन्य सभी व्यक्तिधारियों को मृत्यु दण्ड दिया जाना चाहिये। (अध्याय 8, श्लोक 359)

नारी कभी स्वतंत्र होने लायक नहीं होती, इसलिये बचपन में पिता, जवानी में पति और वृद्धावस्था में पुत्र उसका संरक्षक है। (अध्याय 9, श्लोक 3)

ब्राह्मण की सेवा करना शूद्र का सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य है। (अध्याय 9, श्लोक 334)

तीनों उच्च वर्गों को वेद पढ़ने का अधिकार है लेकिन पढ़ने का अधिकार केवल ब्राह्मणों को ही है। (अध्याय 10, श्लोक 1)

मनु के आलोचकों ने मनुस्मृति को एक असमान, पुरुष एवं ब्राह्मण प्रधान, अंतोवर्त्तात्रिक, सामन्तवादी, सामाजिक व्यवस्था की पोषक पुस्तक बताया है, जिसका बदलते संदर्भ में कोई अर्थ नहीं है।

निःसंदेह मनु अपने युग से बहुत प्रभावित हैं और उन पर ब्राह्मणी संस्कृति की यकायकता का आरोप सही भी है। शूद्र और नारी के प्रति उनका पूर्वाग्रह भी स्पष्ट है, लेकिन उनके मौलिक विचारक होने के यथार्थ को भी नहीं भुलाया जा सकता। उन्होंने राज्य और राजा के पद का जो निरूपण किया वह बहुत ही संतुलित, आदर्श और यथार्थ का समन्वित स्वरूप है। मनु का राजा प्लेटो के दार्शनिक शासक की भाँति आदर्शवादी

भी है और साथ ही व्यावहारिक भी। मंत्रिपरिषद् की प्रस्तुत अवधारणा बहुत ही प्रशंसनीय है। राष्ट्रवाद और अन्तर्राष्ट्रवाद का सामंजस्य एक अद्भुत देन है जो तत्कालीन समाज की संरचना एवं चिन्तन से कहीं बहुत ही आगे है। विधि और न्याय व्यवस्था को मनु की देन तो उनके आलोचकों ने भी स्वीकार की है।

प्रो वी आर मेहता का कथन है कि मनु की एक विशिष्ट देन यह है कि उन्होंने राजा को विधि के अधीन माना है। विधि का निर्माण राजा नहीं करता बल्कि विद्वान करते हैं और जो कोई भी उसका उल्लंघन करेगा, दण्ड का भागी होगा। राजा के पक्ष विरुद्ध जाने और मंत्रियों और सलाहकारों की संयुक्त राय के विपरीत आचरण करने पर जनता द्वारा उसका दण्ड किया जाना भी उचित है।¹

प्रो यू एन घोषाल के अनुसार मनु साधु और राजा को श्रेष्ठ मानते हुए कहते हैं कि उन्हें ईश्वर ने अन्य लोगों पर शासन करने का दैविक आदेश प्रदान किया है।² यही पूर्वाग्रह मनु की आलोचना का गंभीर विषय बन जाता है।

वाल्मीकि और व्यास

राम और कृष्ण ने भारतीय मानस को अप्रत्याशित रूप से प्रभावित किया है। यद्यपि राम और कृष्ण अवतार माने जाते हैं, लेकिन पुरुष के रूप में उनके द्वारा किये गये लौकिक कार्यों में जो अलौकिकता है उससे समाज धमत्कृत हुआ है और धिरन्तन मूल्यों का प्रवाह अबाधित गति से चलता घटा आ रहा है। सत्य, राजस और तामस से निर्मित इस संसार के कार्यकलापों का किस प्रकार संचालन हो इस पर इन दोनों युग निर्माताओं ने अपने संदेश दिये हैं जिन्हें क्रमशः वाल्मीकि और व्यास ने अपने ढंग से प्रस्तुत किया है। रामायण और महाभारत में लौकिक समस्याओं, सत्य और असत्य, ज्ञान और अज्ञान, चेतना और अंधकार के मध्य अनवरत संपर्क का निरूपण है, लेकिन अन्ततोगत्या विजयश्री उन्हीं के हाथ लगती है जो सत्य, ज्ञान और चेतना के पक्षधर हैं। कुत्सित राजनीति, कूटनीति, षड्यंत्र, स्वार्थपरता, अबाधित महत्वाकांक्षा, आसुरी शक्ति, घतरूपट आदि सभी पक्ष होते नजर आते हैं और अन्त में दिव्यता, शुचिता, धिरन्तनता का बोध होता है। रामायण और महाभारत महाकाव्य हैं, जिनमें एक प्रमुख तथ्य है और उस के इर्दगिर्द अनेक उपकथायें घूमती हैं। इनमें राजनीतिक चिन्तन उभर कर हमारे समक्ष आता है। कौटिल्य का अर्थशास्त्र विद्युत् राजनीति, कूटनीति, लोक प्रशासन एवं अन्तर्राष्ट्रीय संबंधों पर रचित व्यवस्थित ग्रन्थ है, लेकिन उसमें भी इन सभी को नैतिक पक्ष से जोड़ा है। रामायण और महाभारत में क्रमशः राम और कृष्ण दो महानायक हैं जिनके जीवन के इर्दगिर्द सुदीप्ता आकाशों, घटनकों से धर्म, संस्कृति, मर्यादा, ज्ञान चेतना,

1. वी आर मेहता - बरी पुस्तक, पृ 27

2. यू एन घोषाल - बरी पुस्तक, पृ 184

जीवन दर्शन का संदेश मिलता है, लेकिन राजनीति पर भी हमें पर्याप्त सामग्री प्राप्त होती है। सर्वप्रथम हम रामायण के रचयिता वाल्मीकि का अध्ययन प्रस्तुत करते हैं।

वाल्मीकि

वाल्मीकि और व्यास दोनों ही ऐतिहासिक पुरुष नहीं हैं और न ही रामायण और महाभारत ऐतिहासिक ग्रन्थ ही हैं। यह पूर्व ऐतिहासिक काल कहा जा सकता है, लेकिन इनका संदेश और समस्याओं का निरूपण इतना सामयिक और जीता जागता है कि ऐसा लगता है कि मानो हमारे जीवन को स्पर्श करती हुई ये घटनाएँ हों। इनमें निरन्तरता और चिरन्तनता प्रवाहित होती है।

वाल्मीकि के प्रारम्भिक जीवन के बारे में अधिक ज्ञात नहीं है। लोक कथाएँ इस प्रकार हैं कि वह प्रारम्भिक जीवन में डाकू थे, लेकिन उनके जीवन में बड़ा परिवर्तन आया और वह संन्यासी बन गये। ऐसा कहा जाता है कि महर्षि भृगु के आग्रह पर जब उनके परिवार के सदस्यों ने यह कहा कि वे उनकी पाप की कमाई में भागीदार हैं, लेकिन उनके पापों में नहीं, तो वाल्मीकि ने ज्ञान उत्पन्न हुआ और वह संन्यासी हो गये। इस एक घटना ने उनके जीवन को बदल दिया और वह विश्व के एक अत्यन्त लोकप्रिय और प्रभावशाली महाकाव्य के रचयिता बनकर सदा के लिए अमर हो गये। ऐसा भी कहा जाता है कि उनके पूछने पर कि आदर्श राजा कैसा होना चाहिये, सृष्टि के रचयिता ब्रह्मा ने राम के जीवन की जुड़ी सभी घटनाएँ बहुत पहिले ही बता दी और इसलिये कहा जाता है कि वाल्मीकि ने राम के जन्म के कई हजार वर्ष पूर्व ही रामायण की रचना कर दी। ऐतिहासिक, पूर्व ऐतिहासिक या कपोतकल्पित कुछ भी हो वाल्मीकि की रामायण एक अदभुत ग्रन्थ है जिसने युगों युगों तक मानव को अनुप्राणित किया है और तुलसीदास ने हिन्दी में रामायण की रचना कर कोटि कोटि जनो को राम के जीवन से प्रेरणा लेने का संदेश दिया है। कुछ प्रसंगों को छोड़कर तुलसीकृत रामायण वाल्मीकि के महाग्रन्थ पर ही आधारित है और इस प्रकार प्राचीन काल के महानायक और उनके जीवन पर आधारित प्रेरक घटनाओं और संदेश को लिपिबद्ध कर इस अमूल्य धरोहर को अमृण्ण बनाये रखने का महान कार्य वाल्मीकि द्वारा सम्पन्न हुआ है।

प्रो. पी. आर. मेहता¹ के अनुसार रामायण ने एक व्यापक वैश्विक दृष्टिकोण को प्रतिपादित किया जिसका प्रचण्ड प्रभाव भारत में सामाजिक संघर्षों पर पड़ा। द्वितीय, रामायण के राम आदर्श राजा के रूप में चित्रित किये गये जो आज भी राजनीति के विद्यार्थी के लिए प्रेरणा के स्रोत हैं। आज भी कोटि कोटि भारतीय राम जैसे शासक को आदर्श के रूप में प्रस्तुत करते हैं। तृतीय, जनमत का राजा के लिए कितना महत्व है, यह शासक के रूप में राम के जीवन से सीखा जा सकता है। केवल एक प्रोफी के कहने

से सीता को वनवास भेज देना जनमत के महत्व को दर्शाता है। राजा द्वारा जनमत का सम्मान किये जाने का यह एक अद्भुत उदाहरण है। प्रजा के सुख में ही राजा का सुख है, उसका स्वयं का न कोई स्वार्थ है और न ही कोई पृथक् अस्तित्व है— यही एक अनुूख आदर्श है जो राम के जीवन में प्रतिबिम्बित होता है। यहाँ राजा और प्रजा एकाकार हो जाते हैं। राम कैसे थे इसके बारे में रामायण से एक उद्धरण प्रस्तुत किया जा रहा है। उनकी सम्यक् दृष्टि है, अपने वचन का पालन करते हैं, विनम्र और कानून के सारक हैं। उनका चरित्र पवित्र और उच्च है। वह प्रसिद्ध व्यक्ति हैं, बुद्धिमान हैं और ज्ञानवान हैं, सबके सरसक, धर्म एवं जाति के रसक हैं, वह अपने स्वजनो और मित्रों के सहायक हैं। वह स्वयं प्रजापति की भाँति हैं। वह सबके रसक हैं, लेकिन शत्रुओं का नाश करने वाले हैं। वह अपने अनुयायियों को सब शरण देने वाले हैं। वह वेदों के ज्ञाता हैं व धनुर्विद्या में पारंगत हैं और मृत्यु को प्राप्त होने वाले शत्रु भी उनके पराक्रम का लोहा मानते हैं। वह बड़े साहसी हैं। वह वास्तव में महान हैं और सुसंस्कृत हैं और गाथाओं के परम विद्वान हैं। वह बुद्धिमान, दयावान और पराक्रमी योद्धा हैं। उनको प्रत्येक व्यक्ति प्यार करता है और वह मित्रों और शत्रुओं सभी के प्रति समान व्यवहार करते हैं।¹

वाल्मीकि राज्य को आवश्यक मानते हैं। उनके अनुसार मनुष्य की वास्तविक इच्छाओं की पूर्ति हेतु ही राज्य का जन्म हुआ है। यद्यपि समाज राज्य के पूर्व का है, लेकिन राज्य के बिना समाज अपनी मर्यादा और शांति खो देगा, जैसे वाल्मीकि राज्य और समाज दोनों में कहीं विरोध नहीं देखते हैं। उनके विचार में दोनों ही धर्म पर आधारित हैं और दोनों का उद्देश्य सत्य की खोज करना है। राज्य एक व्यवस्था है, धर्म के बिना न राज्य चल सकता है और न ही कोई व्यवस्था ही। अतः धर्म दोनों के लिए नितान्त आवश्यक है।

नीति और राजनीति का सम्वन्ध

रामायण में वर्णित राजनीति नीति का एक अंग है। राजा अपनी इच्छा से कुछ भी करने को स्वतंत्र नहीं है। जब कैकेयी के आग्रह पर दशरथ ने राम को अनिच्छापूर्वक वनवास दिया तो राम के भाई लक्ष्मण और माता कौशल्या ने राम को पिता की आज्ञा न मानने की सलाह दी और आग्रह किया कि वह तो राजगद्दी सभाले। राम ने इसे अस्वीकार करते हुए कहा कि यह प्रस्ताव राजनीति और शात्रुविषा से दूषित है और इसलिये इसके स्थान पर वह धर्म की पालना करते हुए पिता की आज्ञा को मानेंगे। जब भरत राम को लिवाने जंगल में जाते हैं तो भी वह अम्वीकार कर देते हैं। ऋषि जावलि भी भरत का समर्थन करते हैं और कहते हैं कि मनुष्य को अनुभव से काम लेना चाहिये जो कि सर्वोपरि

है। जातिले भौतिकवादी थे और मानते थे कि मृत्यु के बाद कोई जीवन नहीं होगा और न इन प्राप्ति करने का ही कोई स्वप्न है। लेकिन राम ने जातिलों को बात को ठुकरा दिया और कहा कि धर्म अनुभव से ऊपर है और मनुष्य के कर्म ही उसके भाग्य को निर्धारित करते हैं। केवल सत्य का अनुसरण करने से ही तत्त्व में भौतिक और आध्यात्मिक सुख की प्राप्ति हो सकती है। राम ने धर्म से विरोध होने पर क्षात्र धर्म को छोड़ने की भी बात कही। राम का कथन है कि क्षात्र धर्म, धर्म से विभूत नहीं जा सकता। उन्होंने कहा कि क्रूर, नीच, लोभी और पापी लोगों ने क्षात्र धर्म को दूषित कर दिया है। अतः उन्होंने क्षात्र धर्म के स्थान पर क्षात्रवर्त¹ की बात कही जिसमें सत्य और करुणा है और इसलिये राज्य सत्य पर ही आधारित है। कहने का अर्थ यह है कि वाल्मीकि राजनीति को नीतिशास्त्र से कहीं भी पृथक् नहीं होने देते और राजा अपने कर्मों के संचालन में कहीं भी अनैतिक नहीं हो सकता।

राजा, राजतंत्र एवं राजधर्म

वाल्मीकि राज्य और राजा दोनों को ही अपरिहार्य मानते हैं। जब राम बन को घने जाते हैं और दशरथ की मृत्यु हो जाती है तो सभी बाह्य एकत्रित होकर राजपुरोहित दशिष्ठ से निवेदन करते हैं कि वह तत्काल राजनिवार के किसी सदस्य का राजतिलक करें क्योंकि राजा विहीन देश (अराजक जनपद) में वास्तव स्वर्ण्य वर्षा नहीं करते, बीज उगते नहीं, व्यापारी एक स्थान से दूसरे स्थान पर व्यापार हेतु जाते नहीं। ऐसे राज्य में पुत्र पिता की, पत्नी पति की और मित्र्य गुरु की अज्ञा नहीं मानते। ऐसे राज्य में पत्नी और सम्पत्ति शत्रु में पड़ जाती है, मनुष्य स्वयं का भी स्वामी नहीं रह पाता, वच्च वर्ग के लोग यज्ञ नहीं कर पाते, ऋषि मुनि तपस्या नहीं कर पाते, न कोई वत्सल मनया जाता है और ना ही कोई सामाजिक समारोह ही, अच्छे परिवारों की महिलाएँ भी निर्भय होकर बाहर चल नहीं पाती, घेनी घेनिकाओं के साथ उद्यानों में विचारण नहीं कर पाते, घनी लोग अपने सुते दरवाजों में सौ नहीं पाते। कहने का अर्थ यह है कि राजा विहीन भूमि सूखी हुई नदी की भाँति निर्जीव हो जाती है, जंगल घास उल्टा हो जाते हैं।

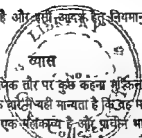
राजा के पद, गुण और ऐश्वर्य का भी वाल्मीकि ने वर्णन किया है। राजा सत्य, धर्म और भयान को सतत ध्यान में रखता है, वह उच्च कुल में जन्मा होता है, प्रजा के लिए वह माता पिता तुल्य होता है, वह प्रजा के हित को सतत ध्यान में रखता है। वह गुणों में यश, कुबेर, इन्द्र और वरुण से भी बड़का है। राम भारत को कहते हैं कि जिस प्रकार वसुध दर्व में चार भास वर्ण करता है उसी प्रकार राजा को प्रजा पर निरन्तर स्नेह की वर्षा करते रहना चाहिये। जिस प्रकार सूर्य वर्ष में आठ महीने अपनी किरणों से पानी शृण करता है, उसी प्रकार राजा को विधि के अनुसार कर लेना चाहिये। जिस प्रकार

वायु सभी में व्याप्त है उसी प्रकार राजा को अपने गुप्तघरों के माध्यम से सब जगह की खबर लेते रहना चाहिये, जिस प्रकार यम अपने मित्रों और शत्रुओं के मर्यादा में रखता है उसी प्रकार राजा को चाहिये कि वह भी मित्र और शत्रु दोनों के प्रति समान व्यवहार करे, जिस प्रकार चन्द्र सभी को प्रसन्न करता है वैसे ही राजा को भी चाहिये कि वह प्रजा को समान रूप से प्रसन्न रखे। जैसे पृथ्वी बिना किसी भेदभाव के सभी प्राणियों का पालन करती है वैसे ही राजा को भी समस्त प्रजा का तालन पालन करना चाहिये। कहने का सार यह है कि राजा का पद परिवार, सम्पत्ति की सुरक्षा करता है और व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन में सुख सन्निधि एवं आनन्द का संचार करता है।

वाल्मीकि एक ओर राजा में देवत्व देखते हैं लेकिन किकर्तव्य विमूढ़ होने पर राजा को चेतावनी भी देते हैं। यह यूरोप का दैविक सिद्धान्त नहीं है जहाँ राजा कुछ भी करने का अधिकारी है। वाल्मीकि का राजा स्वामी भी है तो सेवक भी है। दूसरे शब्दों में, वह सेवक है इसलिये स्वामी है। यदि वह सेवक नहीं रहेगा तो स्वामी इसलिये नहीं बन सकता चूँकि वह राजा है। बाली धायत होकर राम को कहते हैं कि यह उन्होंने पृणित कार्य किया है क्योंकि राजा के वध करने वाले को नरक भोगना पड़ता है। इस पर राम ने बाली को यह ही कहा कि राजा को मर्यादा में रहना चाहिये और जनता की प्रसन्नता और सुरक्षा के कार्य करने चाहिये। वाल्मीकि राजा की निरंकुश सत्ता के पक्षपर नहीं हैं। राजा के मर्यादा च्युत होने पर वह दण्ड से भी उन्मुक्त नहीं है।

यद्यपि वाल्मीकि सामाजिक समझौते के सिद्धान्त¹ की तो वकालत नहीं करते, लेकिन अप्रत्यक्ष रूप से इसकी झलक मिलती है। राम सीता को कहते हैं कि त्रिविध इमलिये शत्रु धारण करते हैं ताकि आर्ज शब्द ही उनके राज्य में न रहे। दण्डक वन में ऋषिगण राम को कहते हैं कि चूँकि वे लोग उनके राज्य में रहते हैं और उन्होंने क्रोध, वासना एवं रिसक वृत्ति त्याग दी है अतः राजा के आश्रय के अधिकारी हैं। अन्य स्थल पर ऋषिगण राम से कहते हैं कि राजा पाप कर भागी है यदि वह 1/6 कर तो वसूल कर लेता है और प्रजा की रक्षा करने में असमर्थ है। अपने पुत्र की अकाल मृत्यु पर एक वृद्ध ब्रह्मण राम को कहता है कि राजा की त्रुटि के कारण यदि प्रजा को उचित संरक्षण प्राप्त नहीं होता तो राजा दोष का भागी है। ब्रह्मण की इस दलील को आगे बढ़ाते हुए नारद राम को कहते हैं कि यदि कोई व्यक्ति गैर वरनूनी और अनैतिक कार्य करता है तो घर और राजा दोनों ही नाक जते हैं। यू. एन. घोषाल यह निष्कर्ष निम्नलिखित है कि इन उद्धरणों से तीन सिद्धान्त बनते हैं। नैतिक, धर्मिक, दैविक और अर्द्ध अनुदन्वीय। सार यह है कि रामायण में वर्णित राज-व्यवस्था यद्यपि राजेन्मुख है, लेकिन राजा प्रजा के दैविक, दैविक और भौतिक तापों का निवारण करने एवं उन्हें सुख, शक्ति

समृद्धि प्रदान करने हेतु ही बना है और इसी व्यापक हेतु नियमानुसार कार्य करना ही राजधर्म है।



व्यास के बारे में भी प्रामाणिक तौर पर कुछ कहना मुश्किल है। वह एक ऋषि, चिन्तक और व्याख्याकार हैं। उनके बारे में यही मान्यता है कि वह महाभारत के रचनाकार हैं। महाभारत रामायण की भाँति एक महाकाव्य है और प्राचीन भारत का अनुपम ग्रन्थ है जिसमें जीवन का निरूपण है। मानव की अलग-अलग और बुराईयाँ, समाज की स्थिति, राजनीति, कूटनीति, शांति, युद्ध, सन्धि, नैतिकता, न्याय, अन्याय, व्यक्ति की कुत्सित मनोवृत्ति और महत्वाकांक्षा, शासन और प्रशासन, ऊँच नीच, गरी की स्थिति, जनसाधारण की स्थिति, आर्थिक दशा एवं सांस्कृतिक परम्परा आदि अनेकानेक विषय महाभारत की अध्ययन सामग्री में सम्मिलित हैं। जहाँ रामायण में वर्णित कृषि प्रधान ग्रामीण समाज है वहीं महाभारत में बदलते समाज का दिग्दर्शन है, जिसमें शहरी सभ्यता का बोध होता है; जहाँ रामायण में आदर्श और मूल्यों का दिग्दर्शन है वहीं महाभारत यथार्थवादी समाज का महाकाव्य है। महाभारत को पढ़ने से समझता है कि मानो यह हमारे जीवन की ही कलनी हो। ऐसा प्रतीत होता है कि महाभारत में वर्णित इन्द्र जैसे हमारे अन्दर ही छल रहा है।

राजधर्म और दण्डनीति¹

युधिष्ठिर एक सत्यवादी आदर्श राजा के रूप में चित्रित किये गये हैं। उनके अनुसार राजधर्म सभी प्राणियों की रक्षा करता है, यह उनकी शरणस्थली है, यह केवल इस लोक की नैतिक और सामाजिक समस्याओं का ही निधान नहीं है बल्कि मुक्ति का द्वार भी है। युधिष्ठिर के अनुसार धर्म एक अत्यन्त व्यापक अवधारणा है जिसमें राजा और प्रजा सभी आवद्ध हैं। लेकिन राजधर्म अत्यन्त महत्वपूर्ण है। जब राजा अपने धर्म से च्युत हो जाता है तो समाज में अव्यवस्था छा जाती है और सर्वत्र कोताहल व्याप्त हो जाता है। जिस प्रकार सूर्य अंधकार को विदीर्ण कर सबको प्रकाशवान बनाता है उसी प्रकार राजधर्म के उचित प्रयोग द्वारा राजा प्रजा के हृदय को आलोकित करता है। राजधर्म समस्त बुराईयों को नष्ट कर देता है। व्यास ने कथन है कि राजधर्म अन्य धर्मों के मूल में है। राजधर्म में सभी धर्म समाहित हैं। जबकि अन्य धर्म साधारण शांति और सुविधा ला पाते हैं, शात्रु धर्म संपूर्ण समाज और प्राणियों को व्यापक शांति और सुख प्रदान करता है। जैसे हाथी के पाँवों में सबके पाँव आ जाते हैं वैसे शात्रुधर्म में सभी समा जाते हैं। पूजा-पाठ, यज्ञ-हवन, जप-तप, चिन्तन-मनन सब ही संभव है जबकि राजधर्म प्रज्जलित रहता है। वर्णाश्रम धर्म भी सब ही सुगुंथित रह पाता है। भीष्म के अनुसार

शात्र धर्म सबसे पहले आता है और घूँकि अन्य धर्म इसमें समाहित हैं इसलिये यह सर्वोच्च धर्म है। इसके बिना सर्वनाश हो जायेगा। भीष्म राजधर्म को सर्वोपरि मानते हुए कहते हैं कि राजा जब अपने कर्तव्य का पालन करता है तो उसे उन संन्यासियों से भी सौ गुना ज्यादा यश मिलता है जो कि जंगलों में रहते हैं। युधिष्ठिर को आश्चर्य किया गया है कि राजधर्म की पालना/अनुपालना से जिसमें प्रजा की रक्षा सर्वोपरि है राजा यह लोक और परलोक दोनों ही सुखार सेता है। राजधर्म की अनुपालना होने पर अपने प्राणों की आहुति दे देना सर्वोच्च शात्रधर्म है। यू. एन. घोषा¹ के अनुसार राजनीति (राजधर्म) वस्तुतः मौलिक सामाजिक और राजनीतिक सिद्धान्त है जो मानव के उद्देश्यों की पूर्ति और शाश्वत सुख प्रदान करती है। यह सर्वाधिक विस्तृत और गुणात्मक दृष्टि से मानव गतिविधियों का सर्वोच्च नैतिक दर्शन है। यह सार्वजनिक सुख और सामाजिक व्यवस्था के स्थायित्व पर आधारित नियम है। इसका औचित्य इस बात से है कि राजा करुणा और त्याग के द्वारा सद्गुण पर आधारित मापदण्डों की स्थापना करता है। इसके द्वारा सदाचारी को सम्बल मिलता है और दुराचारी को कष्ट, दूसरे शब्दों में, दुराचारी सदाचार की ओर प्रवृत्त होने लगता है। दूसरे शब्दों में, राजनीति व्यक्ति और सामाजिक नैतिकता की ही एक विस्तृत शाखा है। भीष्म कहते हैं कि यदि दण्डनीति नष्ट होती है तो तीनों वेद लुप्त हो जायेंगे और कर्तव्यों की दुनिया में कोलाहल मच जायेगा। राजा के आततायी होने पर असमजस की स्थिति उत्पन्न हो जायेगी। केवल दण्डनीति के प्रयोग से ही पुण्यात्मायें दुष्टात्माओं को वश में कर पायेगी और धर्म का क्षय नहीं होगा। समाज में सुख समृद्धि और शान्ति और प्रसन्नता केवल दण्डनीति के समुचित प्रयोग द्वारा ही संभव है। दण्डनीति का क्षेत्र इतना व्यापक है कि केवल इसके भाष्यम से ही राजा अप्राप्त वस्तु को प्राप्त कर सकता है और प्राप्त की हुई को सुरक्षित रख सकता है। सार यह है कि व्यास के अनुसार राजधर्म और दण्डनीति एकाकर हो जाते हैं।

राज्य और राजा

व्यास राज्य की उत्पत्ति के बारे में भी प्रकाश डालते हैं। यह राजा को अद्भुत शक्तियों का धारक मानते हैं। भीष्म एक प्रश्न के उत्तर में युधिष्ठिर को बताते हैं कि एक ऐसा व्यक्ति जिसका आध्यात्मिक खजाना खाली हो जाता है यह स्वर्ग से उतर कर पृथ्वी पर आता है और राजा बनता है। वह राजनीति में दराता और विष्णु की कृपा से मुक्ति बल प्राप्त करता है। देवतागण उसे स्थापित करते हैं, कोई उससे बढ़कर नहीं हो सकता। हर व्यक्ति उसे स्वीकार करता है, उसके अच्छे कार्य अच्छे परिणाम लाते हैं। यद्यपि यह संसार के अन्य प्राणियों की भाँति ही है, लेकिन देवकृपा और सद्गुणों के। मनुष्यों के लिए यह देवतुल्य बन जाता है।²

1 यू. एन. घोषा वही पुस्तक, पृ. 191

2 यू. एन. घोषा वही पुस्तक, पृ. 196

व्यास राज्य की उत्पत्ति का जो सिद्धान्त प्रतिपादित करते हैं वसमें दैविक और आनुबन्धिक दोनों ही तत्त्वों का सम्मिश्रण है। महाभारत में राज्य की उत्पत्ति से संबन्धित दो प्रसिद्ध सिद्धान्त स्पष्ट होते हैं। राज्य विहीन प्राकृतिक राज्य भयावह था। भीष्म के कथनानुसार ऐसे राज्य में द्युज्योत्सवों का प्रकोप था, मनुष्य एक दूसरे के प्राणों के प्यासे बन गये जिससे न परिवार और न ही सम्पत्ति की रक्षा हो पाई। व्यक्तियों की बलात् गुलाम बनाया जाने लगा, औरतों का अपहरण होने लगा, शक्तिशाली दुर्बलजनों को मछली की भाँति घुनने लगे, ऐसे राज्य में धर्म नष्ट होने लगा और अग्नि के द्वारा देवताओं को आश्रुति देना भी संभव नहीं था। अतः इस स्थिति से उबरने हेतु ब्रह्मा ने राजा का निर्माण किया। दैविक सिद्धान्त यहाँ सम्पाप्त हो जाता है। अब राजा और प्रजा के बीच एक प्रकार का अनुबन्ध हो जाता है जिसके अनुसार प्रजा उसे कर देना स्वीकार करती है और राजा इसके एवज में संरक्षण प्रदान करता है।

यहाँ भीष्म राजा के पद की महत्ता पर प्रकाश डालते हैं। यह महत्त्व व्यक्ति और समाज दोनों के ही लिये है। राजा की आवश्यकता समाज के अस्तित्व एवं उसकी समृद्धि हेतु है। राजा के होने पर लोग सुरक्षित अनुभव करते हैं, महिलायें बिना किसी के संरक्षण के स्वतंत्रतापूर्वक भ्रमण करती हैं, वर्णाश्रम धर्म सुरक्षित रहता है, तीनों वर्ण वेदों का अध्ययन करते हैं, ब्रवी और वार्ता (अर्पशास्त्र) सुरक्षित है। इस प्रकार राजा देवताओं के कार्य करता है। वह अग्नि बनकर अपनी प्रचण्ड शक्ति से पापियों को नष्ट करता है, सूर्य बनकर अपने गुणधर्मों के माध्यम से सब पर नजर रखता है और प्रजा की भलाई करता है। यमराज का रूप ग्रहण कर वह दुष्टों को गंभीर दण्ड देता है और अच्छे लोगों को प्रोत्साहित करता है और कुबेर के रूप में राजा श्रेष्ठ लोगों को धन-धान्य से भरापूर करता है और दुर्जनों से उनकी सम्पत्ति छीन लेता है।

भीष्म एक अनुठी मात और कहते हैं। चार युग क्रेता, त्रेता, द्वापर और कलियुग राजा की शासन कला के मुताबिक ही बनते हैं। दूसरे शब्दों में, दण्डनीति का प्रयोग ही युगों की स्थापना करते हैं। दण्डनीति का सम्पूर्ण और समुचित प्रयोग, तीन चौपाई प्रयोग, आधा प्रयोग तथा सम्पूर्ण निषेध इन चारों युगों का प्रतीक है।¹

प्रजा द्वारा राजा की आज्ञा का पालन भी जरूरी है। भीष्म का कथन है कि किसी राष्ट्र (देश) के लोगों का प्रथम कार्य राजा का आज्ञाप्रियेक करना है। फिर उसकी निन्तर आज्ञा मानना, उसे पेट देते रहना, प्रजा का दूसरा कर्तव्य है। भीष्म यह बात कहकर राजा और प्रजा दोनों को ही चेतावनी दे रहे हैं। चेतावनी यह है कि राजा का यदि उसकी प्रजा सम्मान करती है तो शत्रु भी उसका सम्मान करेंगे। जनता यदि उसे सम्मान नहीं देती तो शत्रु उस पर विजय प्राप्त कर लेंगे। यदि राजा शत्रु द्वारा जीत लिया गया तो सब लोग दुखी हो जायेंगे।

लेकिन राजा पर भी प्रतिबन्ध जबरदस्त है। व्यास भीष्म के माध्यम से यही कहते हैं कि राजा धर्मानुसार आचरण के लिये है, मनमानी करने के लिये नहीं। संता का प्रयोग श्रेष्ठ आचरणों की रक्षा और दुष्टों के दमन हेतु है और इस प्रकार राजधर्म उच्चतम धर्म की प्राप्ति के लिये है। यही राजा पर बहुत बड़ा बोध है और सच तो यह है कि सन्नता धर्म में निवास करती है। पृथ्वी पर वस्तुतः धर्म ही राज काता है, व्यक्ति नहीं। राजा धर्म का व्यक्ति है अतः धर्मानुसार आचरण करता है तो वह देवतुल्य है अन्यथा उसे नरक प्राप्त होगा। जिसके व्यक्तित्व में धर्म प्रज्वलित होता है वही वस्तुतः राजा है। राजा का सर्वोच्च कर्तव्य है कि वह अपने मनोविकारों को नियंत्रण में रखकर, धर्म का अनुसरण करे। अहंकार को नियंत्रण में रखकर वह राजा बनता है और उसका शिकार बनकर गुलाम बन जाता है। राजा का श्रेष्ठ आचरण हो, वह इन्द्रियों का स्वामी हो, विवेकशील हो, सवेदनशील हो, उदार एवं कृपाशालु हो— यह उससे अपेक्षा की गयी है। राजा वेग को मार दिया गया क्योंकि वह पापी और विलासी था। उसके स्थान पर पुरुष राजा बनाया गया जिसने प्रजा की रक्षा का दायित्व किया। इस प्रकार यहाँ सामाजिक समझौते का सिद्धान्त स्पष्ट होता है।

राजा द्वारा किये गये कार्य कितने नैतिक हो इस पर भी महाभारत में वर्णन किया गया है। जैसे भारतीय धर्मशास्त्र में अनेक स्थानों पर राजा द्वारा किये जाने वाले अनैतिक कार्यों को भी स्वीकृति मिली है। वेदों में भी वर्णन किया गया है कि जहाँ जीवन खतरे में है, शरीर बचाने में पिछड़ा पड़ता है, जहाँ राजकोष खतरे में है या अन्य लोगों को धर्म की परीक्षा में बाधे रखना है वहाँ असत्य वचन बोले जा सकते हैं। युधिष्ठिर के यह कहने पर कि राजधर्म की अनुपलब्धता में यह आध्यात्मिक विकास नहीं कर पा रहे हैं और धर्म को प्रत्याप्त करना चाहते हैं, भीष्म उन्हें ताड़ना देते हैं। भीष्म का कथन है कि राजा के रूप में उन्हें जो कार्य करने पड़ सकते हैं वे सभी नैतिक नहीं हो सकते, लेकिन वे करने पड़ते हैं अतः राजधर्म से बड़ा कोई धर्म नहीं है। ऐसा न करने पर वह अपने कर्तव्य से विमुख हो जाएगा और राज्य में विद्रोह, श्रेष्ठ लोग और अन्य प्रजाजन संकट में पड़ जाएंगे, भीष्म एक व्यावहारिक और यथार्थवादी के नाते युधिष्ठिर को राय देते हैं कि अपने कर्तव्यों के पालन में कोई भी नैतिकता का पूरा पालन नहीं कर पाता है चहे राजा हो, गृहस्थ हो या वैदिक विद्वान् हो। भीष्म इसको विस्तार से समझाते भी हैं। यह कहते हैं कि कुछ कर्तव्य सत्य पर, कुछ तर्क (उपनिषद्) पर एवं अन्य श्रेष्ठ धर्मशास्त्रों (साधनशास्त्र) और उपाय पर आधारित होते हैं। भीष्म कुछ उदाहरण भी देते हैं। मानों शत्रुओं ने राज्य को घेर लिया है और शत्रुओं का व्यवहार करते हैं तो राजा कोई भी धार्मिक कर सकता है। जब शत्रुओं द्वारा उसके राज्य में अन्तर्गत उत्पन्न किया जा रहा है तो यह उनके विरुद्ध कोई भी धर्मोद्देश्य कर सकता है।

भीष्म परिस्थितियों के नैतिक निर्णय लेने की सलाह देते हैं और आवश्यक

नहीं कि यह निर्णय स्थापित नैतिक मापदण्डों के अनुकूल ही हो। इसलिये वह राजा को धर्म, बुद्धि और सदाचार पर आधारित निर्णय लेने की सलाह देते हैं। वह अनुभव पर भी जोर देते हैं। पर्यंकर संकट की स्थिति में जबकि अपरिहार्य कारणों से राजा का कोष खाली हो जाये और उसका जीवन ही खतरे में पड़ जाय, वह बाह्यजनों और साधुओं के अतिरिक्त सबकी सम्पत्ति जब्त कर सकता है। भीष्म यह राय अवश्य देते हैं लेकिन वह यह कह कर अनैतिकता की स्वीकृति नहीं दे रहे हैं। यह केवल राजधर्म को जीवित रखने और अत्यन्त विषम परिस्थितियों में ही स्वीकृत है क्योंकि राजधर्म के अभाव में समाज में अराजक स्थिति उत्पन्न हो जायेगी। यहाँ यह भी स्मरणीय रहे कि राजा को यह कठोर कदम केवल राज्य और प्रजा के हित में ही उठाने की अनुमति है। अपने हित और स्वार्थ की पूर्ति हेतु कदापि नहीं। दूसरे शब्दों में, राजा जनहित में जो करे वह अनैतिक नहीं है। वैसे यह सिद्धान्त खतरनाक सिद्ध हो सकता है। जनहित की जाड़ में राजा गलतमानी भी कर सकता है फिर जनहित क्या है इसको परिभाषित करना भी मुश्किल है। अनैतिक कार्य करने की छूट फिर अपवाद नहीं, स्वविवेकी शक्ति भी बन जाती है जिसका राजा दुरुपयोग कर सकता है।

महाभारत में वर्णित गणराज्य

यद्यपि राजतंत्र ही प्राचीन भारत की प्रमुख शासन प्रणाली रही है, लेकिन गणराज्यों के अस्तित्व के बारे में भी पर्याप्त अध्ययन सामग्री उपलब्ध है। महाभारत का शान्तिपर्व प्रकरण इस दृष्टि से महत्वपूर्ण है। एक पृष्ठ के उत्तर में भीष्म नारद की वासुदेव कृष्ण से हुई वार्ता के प्रसंग में कहते हैं। कृष्ण दो गणराज्यों—अंधक और वृष्णि के संघ मुख्य थे। कृष्ण बड़े ही दयनीय भाव से नारद को कहते हैं कि उनकी स्वजातीय बन्धुओं के रामस गुलाम जैसी स्थिति बन जाती है। उन्हें उनकी प्रशंसा करनी पड़ती है, भोग्य पदार्थों का उनके साथ बराबरी का बंटवारा करना पड़ता है, उनके कटुवचनों को भूल जाना पड़ता है। कुछ उनका साथ दे और अन्य विरोध करें तो भी स्थिति में परिपर्तन नहीं आता। आहुक और अकूर जैसे दो बीतों के मध्य उनकी स्थिति उस माँ जैसी हो जाती है जो एक की विजय चाहते हुए भी दूसरे की हार नहीं चाहती।¹ कृष्ण नारद की राय लेते हैं कि ऐसी स्थिति में गणराज्य का संचालन किस प्रकार किया जाय। नारद उत्तर देते हुए कहते हैं कि कृष्ण को चाहिये कि वह स्वजातीय बन्धुओं की जबरान को ठीक करने के लिए ऐसे हृदियार को काम में ले जो नष्ट हो और फिर भी हृदयों को चीरता हुआ घटा जाये। यह हृदियार अपनी योग्यता, आत्म संयम, साहस एवं सम्मान का प्रतीक हो। केवल बड़ा आदमी ही ऐसा कर सकता है। जो ऐसा नहीं है जिसमें आत्म संयम नहीं है और जिसके मित्र नहीं हैं, बड़े बोझ के नीचे दबा रहेगा। भीष्म के अनुसार

नारद पुनः कृष्ण को कहते हैं कि आन्तरिक विग्रह ही सभ्य (गणराज्य) के विघटन का कारण बन जाता है और गणराज्य केवल उसी के कब्जे में आते हैं जिसमें बुद्धिमत्ता, धैर्य, आत्म सयम, दानशीलता हो और वासुदेव कृष्ण को ऐसी तरह से काम करना चाहिये ताकि उनके स्वजातीय लोगों की बर्बादी न हो।

भीष्म पितामह को युधिष्ठिर पुनः एक सीधा प्रश्न पूछते हैं कि गणराज्य टूटने के बजाय किस प्रकार प्रगति कर सकते हैं और किस प्रकार वे शत्रुओं पर विजयी होकर मित्रों की सख्या में वृद्धि कर सकते हैं। युधिष्ठिर अपने प्रश्न को स्पष्ट करते हुए यह भी कहते हैं कि रामवत आपसी कटुता की वजह से गणराज्य नष्ट हो जाते हैं। भीष्म इस प्रश्न का विस्तृत उत्तर देते हैं। उनका कथन है कि गणराज्यो में समाज के करीब करीब सभी वर्गों और विशेष तौर पर शासकों में लोभ और अहंकार से कटुता बढ़ जाती है। मूल में लोभ है और जब इसकी पूर्ति नहीं होती तो क्रोध आता है। जिन्हे जन और धन की हानि होती है वे अपने विरोधियों को धोखेबाज शक्ति और चातुकी के माध्यम से हानि पहुँचाना चाहते हैं। गणराज्यो में रिश्तों का बोलबाला रहता है और असंगठित और निरुत्साहित होकर गणराज्य भय के कारण शत्रुओं के अधीन हो जाते हैं। भिन्न-भिन्न मत मतान्तरों के कारण वे विभाजित हो जाते हैं और प्रजा का हित ताक में रख दिया जाता है। गणराज्यो में सब अपने को बराबर समझते हैं और इसलिये एक दूसरे की सत्ता को आसानी से स्वीकार करना ही नहीं चाहते, लेकिन बुद्धिमत्ता, त्याग और बहादुरी में सभी एक से नहीं होते।

भीष्म का कथन है कि गणराज्य सभी प्रगति और समृद्धि को प्राप्त होते हैं जब कि बुद्धिमान और बहादुर लोग निर्णय प्रक्रिया से जुड़े रहें और उनका सम्मान हो। यह चेतावनी देते हैं कि गणराज्य पतनोन्मुख होंगे यदि घन्द परिवारों का उन पर वर्चस्व आच्छादित रहे, परिवारों या सपर्य गोत्रों के संघर्ष के रूप में परिवर्तित हो जाता है और अन्ततोगत्या गणराज्य सबका राज न होकर कुछ जातियों, परिवारों और गोत्रों के शासन के रूप में बदल जाता है और इसके परिणाम हितकारी नहीं होते। भीष्म इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि गणराज्यों की रक्षा और समृद्धि तब ही सम्भव है जबकि बुद्धिमान और धीर पुरुष सत्ता में रहें, वे चरित्रवान भी होने चाहिये ताकि लालच और प्रलोभन में आकर कोई सौदेबाजी न करे। पारिवारिक बंधनों को राजकार्य में विघ्न डालने से रोकें, अपने पुत्रों और पौत्रों को अनुशासन में रखें अन्यथा वे बदनामी का कारण बन जायेंगे। गणराज्य तब ही सुस्थित रह पायेगे जबकि उनका कोष भरा हुआ हो, शत्रु की चात को नाकाम करने का उनमें सामर्थ्य हो, जनता शासक वर्ग की समर्थक हो और आन्तरिक शांति और प्राम्दता हो।

भीष्म और भीमदत्त में जाकर कहते हैं कि समाज में जितनी अधिक बौद्धिक, नैतिक और भौतिक असमानता होगी उतनी समाज में अशांति होगी, यदि इस पर नियंत्रण

नहीं हो पाया तो गणराज्यों का अस्तित्व ही खतरे में पड़ जायेगा। भीष्म एक और महत्वपूर्ण बात की ओर संकेत करते हैं कि गोपनीयता बनाये रखने में असमर्थता के कारण शासक वर्ग गणराज्य को संकट में डाल देते हैं। इसलिये उनका सुझाव है कि राज्य की गोपनीय नीतियाँ सार्वजनिक न हों, वह केवल बुद्धिमान, चरित्रवान, ज्ञानवान और कुलीन परिवार के लोगों तक ही सीमित रहे और विशेषतौर पर जहाँ पर यह दायित्व रहे। भीष्म यह भी सुझाव देते हैं कि नागरिक विद्वानों का आदर करें, वे ईमानदार हों, श्रेष्ठ रीति रिवाजों का पालन करें, युवा वर्ग के लिए प्रशिक्षण हो, राज्य के विच्छन्न किये जाने वाले षडयंत्रों के प्रति सतर्क हों एवं राज कोष का ध्यान रखा जाये।¹

कौटिल्य और उनका अर्थशास्त्र

प्राचीन भारत के राजनीतिक विचारकों में कौटिल्य का नाम सर्वोपरि है। यद्यपि मनु, शुक्र, वृहस्पति एवं अन्य कई विचारक हुए हैं लेकिन उनके काल, योगदान आदि के बारे में बड़ा विवाद है। कौटिल्य ऐतिहासिक व्यक्ति हैं और उनकी अमर कृति अर्थशास्त्र सर्वमान्य ग्रन्थ है। यह प्रथम भारतीय ग्रन्थ है जिसमें आध्यात्म, धर्म आदि परम्परागत प्रभावों से मुक्त होकर राजनीति, शासन, प्रशासन, आर्थिक एवं समाजशास्त्रीय तत्त्वों, कूटनीति, पराक्रम सम्बन्धों आदि पर वैज्ञानिक और व्यावहारिक दृष्टि से लिखा गया है।

कौटिल्य के जीवन एवं उससे जुड़ी घटनाओं के बारे में अनेक मतमतान्तर हैं और वेस ऐतिहासिक प्रमाणों का अभाव है। फिर भी सामान्य तौर पर यही माना जाता है कि ईसा की कुछ शताब्दियों पूर्व तत्सशिला में उनका जन्म हुआ और वहाँ के विश्वविद्यालय में शिक्षा ग्रहण की। उस समय नन्द वंश का शासन था जिसके अत्याचारों से प्रजा दुखी थी। उससे निजात पाने के लिए उन्होंने चन्द्रगुप्त नामक युवक को सम्राट बनाने का संकल्प लिया। यद्यपि चन्द्रगुप्त नीची जाति का था, लेकिन उसमें अद्भुत प्रतिभा थी जिससे प्रभावित होकर कौटिल्य ने एक विशाल साम्राज्य के निर्माण एवं संचालन का उसे दायित्व सौंपा। यह भारतवर्ष का प्रथम विशाल सुसंगठित और सुदृढ़ मौर्य शासन था जिसकी स्थापना और नियोजित कार्यप्रणाली के केन्द्र में कौटिल्य की विलक्षण बुद्धि, सूक्ष्म एवं दृष्टि थी। चन्द्रगुप्त मौर्य को सम्राट बनाकर कौटिल्य ने स्वयं प्रधानमंत्री पद सम्भाला। कौटिल्य पर कुछ विस्तार से आगे के पृष्ठों में लिखा गया है।

हिन्दू काल के प्रतिनिधि विचारक और ग्रन्थ के रूप में आचार्य कौटिल्य और उनके अमर ग्रन्थ अर्थशास्त्र पर एक संक्षिप्त टिप्पणी आवश्यक प्रतीत होती है।

अब, यह विवाद से परे है कि राजनीति और प्रशासन पर प्रथम व्यवस्थित और ऐतिहासिक ग्रन्थ अर्थशास्त्र के रचयिता आचार्य कौटिल्य ही थे। उनके दो और चर्चित

नाम भी है चाणक्य और विष्णुगुप्त । लेकिन कौटिल्य और चाणक्य नाम अधिक प्रसिद्ध हैं । कौटिल्य के दो अमर कार्य नन्द वश का नाश कर चन्द्रगुप्त को सिंहासन पर बिठाना और अर्थशास्त्र की रचना कहे जा सकते हैं । चन्द्रगुप्त को 321 ईसा पूर्व राजा बनाया गया था और अर्थशास्त्र की रचना 321 और 300 ईसा पूर्व हुई है ।¹ यह ग्रन्थ 15 भागों में विभाजित किया गया है एवं इसमें कुल 150 अध्याय एवं 6000 श्लोक हैं ।

दण्डनीति

कौटिल्य के अनुसार अन्वीक्षिकी, त्रयी (तीनों वेद), वार्ता (कृषि, पशुपालन और व्यापार) और दण्डनीति (शासन विज्ञान) कुल मिलाकर चार विज्ञान हैं । मनु ने अन्वीक्षिकी को वेदों की एक विशिष्ट शाखा माना है । अन्वीक्षिकी में सांख्य, योग एवं लोकायत का दर्शन निहित है । कौटिल्य ने अन्वीक्षिकी को बहुत ही उपयोगी ज्ञान माना है, यह भूमिधर को सभी परिस्थितियों में शान्त रखता है, मन, वचन और कर्म में एकाग्रता और स्थितप्रज्ञता प्रदान करता है ।

कौटिल्य यथार्थवादी विचारक थे । उन्होंने सभी विद्याओं, कलाओं और विज्ञानों का ध्येय वार्ता और दण्डनीति में देखा । जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है कृषि, पशुपालन और व्यापार वार्ता की परिधि में आते हैं । अनाज, पशु, सोना, जंगल, उत्पादन और धन से कोष भरता है और इसके परिपूर्ण होने से राजा सेना की व्यवस्था करता है तथा अपने राज्य और शत्रु पक्ष पर नियंत्रण कर पाता है । अन्वीक्षिकी, त्रयी और वार्ता का तीथा सम्बन्ध दण्ड से है । आचार्य कौटिल्य के अनुसार यह दण्ड ही सजा देने की विधि है और इसे शासन विज्ञान अथवा दण्डनीति भी कहा गया है ।² इससे स्पष्ट है कि कौटिल्य दण्डनीति को सारी विद्याओं के मूल में मानते हैं । वह दण्डनीति को अपने में साध्य तो नहीं मानते, लेकिन इसे आधार मानते हैं । इसके बिना राज्य अव्यवस्थित हो जायेगा, अराजकता फैल जायेगी और ऐसी स्थिति में सांख्य, योग्य एवं लोकायत की प्रगति, त्रयी (तीनों वेदों) का अध्ययन, कृषि, पशुपालन, व्यापार (वार्ता) की उन्नति असम्भव हो जायेगी । कोष खाली हो जायेगा, राजा सेना नहीं रख पायेगा, राज्य कर्मचारियों और अधिकारियों को वेतन नहीं मिल सकेगा और सामाजिक जीवन अस्तव्यस्त हो जायेगा । यही कारण है कि दण्डनीति का सुचारु रूप से पालन राज्य और समाज की समस्त गतिविधियों के केन्द्र में है ।

दण्डनीति भी स्वतंत्र नहीं है । दण्ड जीवन में सुरक्षा लाने हेतु अनिवार्य है, लेकिन दण्ड अनुशासन (विनय) पर आश्रित है । अनुशासन दो प्रकार का होता है— कृत्रिम और प्राकृतिक । विद्याओं का अध्ययन केवल उन्हीं को संस्कारित कर सकता है जिनमें

1. डॉ. अर. रामा शास्त्री द्वारा अंग्रेजी में अनुवादित अर्थशास्त्र देखें ।

2. ■ अर. रामा शास्त्री द्वारा अनुवादित कौटिल्य का अर्थशास्त्र, पृ. 8

कुछ मानसिक गुण विकसित हों अन्यथा नहीं। इन गुणों में कौटिल्य आज्ञापालन, समझने की शक्ति, स्मरण शक्ति, नीर क्षीर विवेक शक्ति, दक्षत्व शक्ति सम्मिलित करते हैं।¹ विद्याओं का अध्यापन युष्ठी, अनुभवी और विशेषज्ञों द्वारा किये जाने का प्रावधान किया गया है। राजा को सलाह दी गयी है कि उसे वृद्ध प्रोफेसरो की संमत करनी चाहिये क्योंकि ये ही इन विद्याओं के पारंगत ज्ञाता हैं।

राजा

* राजा से अपेक्षा है कि वह पूर्वोक्त काल सैनिक शिक्षा जैसे घोड़ों, हाथियों, रथों एवं हथियारों के प्रयोग के प्रशिक्षण में बिताये। दोपहर बाद का समय इतिहास सीखने में व्यतीत करे। आचार्य कौटिल्य ने पुराण इतिवृत्त (इतिहास), आख्यायिका (कहानियाँ), उदाहरण, धर्मशास्त्र एवं अर्थशास्त्र को इतिहास में ही सम्मिलित किया है, शेष दिन और रात्रि में वह नये-पठे पढ़े और पुराने बाद को और जो स्पष्ट नहीं हुआ उसे समझे। आचार्य कौटिल्य का कथन है कि सुनने (श्रुत) से ज्ञान की वृद्धि होती है और ज्ञान के निरन्तर कार्यान्वयन से यही सिद्धि प्राप्त होती है और योग द्वारा आत्म विश्वास आता है। चाणक्य स्पष्ट कहते हैं कि सुशिक्षित, अनुशासित और विद्याओं का ज्ञाता राजा सुशासन देता है और निष्कण्टक राज कर सकता है।

कौटिल्य इन्द्रियों पर नियंत्रण रखने वाले राजा को ही सफल मानते हैं, इन्द्रियों के परीमूत राजा नष्ट हो जाता है और इसके लिए उन्होंने छठे अध्याय में बहुत उदाहरण दिये हैं। उन्होंने² राजा के छः शत्रु माने हैं — क्रम, क्रोध, लोभ, अदकार (मन), मद, और अत्यधिक हर्ष।

कौटिल्य का मत है कि राजत्व (संप्रभुता) सहायकों के बिना संभव नहीं है। एक पहिये से गाड़ी चलती नहीं है। अतः राजा को मंत्रियों एवं अन्य अधिकारियों की आवश्यकता पड़ती है।

कौटिल्य मंत्रियों के लिए निम्नांकित योग्यताएँ निर्धारित करते हैं³ — स्थानीय, व्यक्ति, उच्च परिवार में उत्पन्न, प्रभावशाली, कलाओं में निपुण, दूरदर्शी, बुद्धिमान, अच्छी स्मरण शक्तिवाला, निर्भीक, अच्छा वक्ता, चतुर, उत्तारी, गरिमापूर्ण, सहिष्णु, शुद्ध परिज वाला, प्रसन्न मुख, स्वामीभक्त, शुद्ध आचरण, दृढ़ निश्चय वाला होना चाहिये।

पर्यायवादी चिन्तन : अर्थशास्त्र की व्यापक विषय सामग्री

कौटिल्य ने दसवें अध्याय (पुर्क 1) में राजा के प्रति वफादारी की परीक्षा के कुछ

1 डॉ. जय राम शर्मा, बही पुस्तक, पृ. 9

2 डॉ. राम शर्मा, बही पुस्तक, पृ. 10

3 डॉ. राम शर्मा, बही पुस्तक, पृ. 14

सुझाव दिये हैं जो लगते अजीब हैं लेकिन उस समय की परिस्थितियों को देखते हुए यथार्थोन्मुख है। किसी जाति से बहिष्कृत व्यक्ति को वेद पढ़ाने के आदेश की अनुपालना न करने पर राजा किसी पुरोहित को नौकरी से निकाल दे और फिर वह व्यक्ति राजा के खिलाफ मंत्रियों को बरगलाये और कहे कि इसके स्थान पर एक धर्मात्मा राजा की नियुक्ति होनी चाहिये। यदि कोई मंत्री इस पुरोहित के बहकावे में नहीं आये तो वह राजा के प्रति वफादार है। इसी प्रकार कोई महिला गुप्तचर प्रधानमंत्री को बरगलाये कि महारानी उस पर मुग्ध है और अपने महल में उसे आमंत्रित करना चाहती है जिससे उसे महारानी से व्यक्तिगत मैत्री के साथ साथ अपार धन भी मिलेगा, यदि प्रधानमंत्री इस निमंत्रण को अस्वीकार कर दे तो वह राजा के प्रति वफादार है।¹ कौटिल्य ने इस प्रकार गुप्तचरों के माध्यम से वस्तुस्थिति का पता लगाने और राजा के प्रति निष्ठावान लोगों की परीक्षा लेने के अनेक उपाय बताये हैं। इससे लगता है कि कौटिल्य यद्यपि नैतिक मापदण्डों, आदर्शों की बात करते हैं, लेकिन मानव स्वभाव के धारणी और अध्येत के रूप में वह घोर यथार्थवादी भी हैं। शासन एक कला है और इसमें पारंगत होने के लिये मानव स्वभाव का अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है। मनुष्य का विकृत स्वरूप क्या हो सकता है वह क्या क्या दृश्य कर सकता है, सत्ता उसे कितना बदल देती है, उसके अमानवीय स्वरूप पर राजा किस प्रकार नियंत्रण स्थापित करे इसको समझने के लिए अर्थशास्त्र एक अत्यन्त महत्वपूर्ण ग्रन्थ है। गुप्तचरों के बारे में अर्थशास्त्र में विशद वर्णन है। राज्य में अराजक स्थिति से बचने, जनहित के लिए राजा द्वारा कठोर कदम उठाये जाने, सुदृढ़ और लोक कल्याणकारी राज्य की स्थापना में आने वाली बाधाओं का निर्धारण करने, राजा के कार्यों का जनता पर अनुकूल अथवा प्रतिकूल प्रभाव जानने, मंत्रियों और अधिकारियों के कृत्यों अथवा कुकृत्यों का पता लगाने, राजा के प्रति वफादार अथवा विरुद्ध लोगों का पता लगाने, मंत्रियों एवं अधिकारियों के पारस्परिक झगड़ों के कारणों एवं उनसे उत्पन्न प्रतिकूल प्रभावों का पता लगाने एवं अनेक अन्य कार्यों हेतु विशद गुप्तचर प्रणाली की व्यवस्था का अर्थशास्त्र में प्रावधान है।

कौटिल्य की इतनी वैनी दृष्टि है कि उन्होंने राजमहल के निर्माण, राजा की जीवन शैली, राजमहल में होने वाले संभावित दृश्य एवं खतरों, राजा की व्यक्तिगत सुरक्षा, उसके अन्त पुर (हarem) के गठन आदि के बारे में विशद वर्णन किया है। राजा को कितने और किस किस प्रकार के संभावित खतरे हो सकते हैं इन सबका कौटिल्य ने वर्णन किया है। राजा का पद कितना कण्टकाकीर्ण है, राज धर्म का शासन कितना दुरुह है, मानव स्वभाव कितना अविश्वासनीय है, मानव की महत्वाकांक्षा एवं बढ्यंत्रकारी प्रवृत्ति कितनी प्रबल है इन्हीं सब बातों का बड़ा सांख्यिक वर्णन हमें अर्थशास्त्र में उपलब्ध होता है।

बुक-2 में गाँवों के निर्माण, भूमि विभाजन, दुर्गों के निर्माण, राजस्व वसूली, हिताव किताब की व्यवस्था, राजस्व की चोरी को रोकने के उपाय, सरकारी कर्मचारियों के आचरण, उनकी ईमानदारी, राज्य के प्रति निष्ठा, कार्य कुशलता आदि का वर्णन है। कौटिल्य का मानव स्वभाव का अध्ययन कितना पैना और यथार्थवादी है उसका दिग्दर्शन बुक-2 के अध्याय 9 में वर्णित है।

जिस प्रकार जिला पर रखे बिना शहर या जहर का पता नहीं लगाया जा सकता, उसी प्रकार यह असम्भव है कि सरकारी कर्मचारी सरकारी राजस्व का कुछ न कुछ दुरुपयोग न करे। जिस प्रकार पानी में रहने वाली मछली ने पानी पिया अथवा नहीं पिया यह मालूम करना मुश्किल है ठीक उसी प्रकार राज कर्मचारी द्वारा सरकारी धन का खुर्द बुर्द किये जाने को मालूम करना मुश्किल है।¹

कौटिल्य का कथन है कि आसमान में पक्षियों की ऊँची चढ़ान को पहचान पाना आसान है लेकिन सरकारी कर्मचारियों के गुप्त इरादों को समझ पाना मुश्किल है।

क्यों के बारे में विशद वर्णन मिलता है। वाणिज्य, जंगलात, नाप तोल, बाट, धुंगी, कृषि, आयकारी, वैश्यास्तवों, जहाजों, गोधन, घोड़ों, हाथियों, नगर प्रशासन आदि के बारे में समझौतों के वैयक्तिक स्वरूप, न्याय आदि के बारे में सांगोपांग वृत्तान्त मिलता है। न्याय करना राजा का परम कर्तव्य है। इस सबन्ध में कुछ बहुत ही दिलचस्प और उपयोगी उद्धरण अर्थशास्त्र में मिलते हैं। कुछ यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं -

धर्म के विपरीत आचरण को रोकना राजा का पुनीत कार्य है। राजा न्याय का स्रोत (धर्म प्रवर्तक) है।

पवित्र कानून (धर्म), प्रमाण (व्यवहार), इतिहास (चरित्र) एवं राज्यादेश (राजशासन) कानून के चार स्तम्भ हैं।

न्याय की स्थापना करना, राज्य में व्यवस्था बनाये रखना, प्रजा को रक्ष करना, इन कर्तव्यों की पालना करने से राजा को स्वर्ग की प्राप्ति होती है, जो अपनी प्रजा की रक्षा करने में असमर्थ है अथवा साम्राजिक व्यवस्था को भंग करता है वह व्यर्थ ही में दण्डणी है।²

शायी विवाद, स्त्री सम्पत्ति, पुनर्विवाह के बारे में भी हमें पर्याप्त सामग्री मिलती है। नारी के अधिकारों से सम्बन्धित अनेक प्रावधान अर्थशास्त्र में हैं और आज से करीब अठारह हजार वर्ष पूर्व नारी स्वातंत्र्य की बात कौटिल्य ने कही है। उनके अनुसार यदि पति दुष्प्रसन्न बन गया है या लम्बे समय के लिए विदेश चला गया है या राजद्रोही बन गया है या पत्नी के लिए खतरा बन गया है, जाति से बाहर कर दिया गया है या नपुंसक

1. डॉ. अर. राम शास्त्री, वही पुस्तक, पृ 70

2. डॉ. अर. राम शास्त्री, वही पुस्तक, पृ 170-171.

हो गया है तो पत्नी को ऐसे पति को छोड़ देने का अधिकार है। नारी के अधिकारों के बारे में अनेक और भी प्रावधान हैं लेकिन दुष्चरित्र औरत के लिए सजा की भी व्यवस्था है। उत्तराधिकार के नियमों का भी उल्लेख है। सम्पत्ति के अधिकार सबन्धी नियमों का भी वर्णन है। ऋण वसूली, श्रम कानून, स्वामी का नौकर पर अधिकार, खरीद फरोक्त से जुड़े नियमों का भी उल्लेख है। अर्थशास्त्र में ऊँची और नीची जाति के मध्य प्रचलित भेदभाव का भी वर्णन मिलता है।

अर्थशास्त्र की बुक-4 में पृषक् पृषक् व्यवसायों के संरक्षण एवं उन्नयन से सम्बन्धित नियमों का भी विशद वर्णन है। प्राचीन भारत में केवल कृषि ही नहीं बल्कि कला कौशल के विकास के लिए भी पर्याप्त ध्यान दिया जाता था। संगीतज्ञों, वैद्यों, सफाई कर्मियों, जुलाहों, व्यापारियों को संरक्षण है, लेकिन साथ ही उनके द्वारा व्यावसायिक कौताही करने पर दण्डित किये जाने का भी प्रावधान है। बुक - 4 के चतुर्थ अध्याय में सामाजिक व्यवस्था एवं शांति भंग करने वालों से निपटने की भी व्यवस्था की गयी है।

बुक-5 में राज दरबारियों एवं अन्य अधिकारियों के आचरण की जानकारी प्राप्त करने हेतु गुप्तचरों की विशद व्यवस्था की गयी है। योग्य एवं निष्ठावान कर्मचारियों को मिलने वाले वेतन एवं अन्य सुविधाओं का भी वर्णन है।

बुक-5 के छठे अध्याय में राज्य की सुरक्षा एवं इसके लिये निरंकुश संप्रभुता का वर्णन है। मैकिवायली की भाँति कौटिल्य भी इस साध्य हेतु कोई भी साधन अपनाने की सलाह देने से नहीं चूरते। शत्रु राजा के मसूबों को ध्वस्त करने के लिए साम, दाम, दण्ड, भेद सभी का उपयोग करने की कौटिल्य सलाह देते हैं। थोपा और विस्वगत्तमान भी किया जा सकता है यदि इससे राजा और राज्य की सुरक्षा संभव हो।

बुक-6 में संप्रभु राज्यों के बारे में वर्णन मिलता है। इसके प्रथम अध्याय में ही संप्रभुता के तत्त्वों का निरूपण किया गया है। राजा, मंत्री, देहा, दुर्ग, कोष, सेना और मित्र संप्रभुता के तत्त्व हैं। इसे सप्तांग राज्य भी कहा जाता है।

इसके दूसरे अध्याय में चापक्य ने राज्यों के सर्वोत्तम की बात की है जो मंडल सिद्धान्त के नाम से विख्यात है। विजेता राज का पटौसी राजा शत्रु है और उसका पटौसी मित्र है जो कि परतौसी राजा का शत्रु है। पटौसी राजा यदि इतना ही शक्तिशाली और प्रतापी एवं उच्च ध्यानधन का है तो वह सहज शत्रु है और इन दोनों के बीच स्थित राज जो दोनों की ही सहायता या विरोध करने की स्थिति में है वह मध्यम राजा कहा जाता है। ऐसा राजा जिसका राज्य इन राज्यों की भूमि से दूर स्थित है और जो बहुत शक्तिशाली है और जो विजेता राजा शत्रु राजा एवं मध्यम राजा की सहायता अथवा विरोध करने की स्थिति में है वह सदाय अपवा उदासीन राजा करताता है।

कौटिल्य के अनुसार विजेता राजा उसका मित्र और उसके मित्र का मित्र मिलकर एक सर्किट बनाते हैं। चूँकि इस सर्किट के तीनों राजाओं के पास संप्रभुता के पाँचो तत्व मंत्री, देश (भूमि) दुर्ग, कोष एवं सेना विद्यमान है, जिससे एक सर्किट में कुल मिलाकर 18 तत्व होते हैं। विजेता का शत्रु मध्यम राजा और तटस्थ अथवा उदासीन राजा विजेता राजा के तीन सर्किटों के केन्द्र के रूप में भिन्न होंगे। इस प्रकार राज्यों के चार सर्किट, बाह्य राजा, संप्रभुता के साठ तत्व और राज्यों के 72 तत्व हुए। इस प्रकार बाह्य राजाओं को संप्रभुता, सत्ता एवं ध्येय सभी प्राप्त हैं। शक्ति ही सत्ता है और आनन्द की प्राप्ति ध्येय है।¹ कौटिल्य के अनुसार शक्ति तीन प्रकार की होती है- धन धान्य पूर्ण कोष, सुदृढ़ सेना जो कि संप्रभुता की परिचायक है और शारीरिक शक्ति।²

बुक-7 में राज्यों के लिए छः सूत्री नीति का उल्लेख है। शान्ति (सन्धि), युद्ध (विशुद्ध), तटस्थता (आसन), प्रपापन (यान), समझौता (समश्राय), एक के साथ शान्ति एवं दूसरे के साथ युद्ध राज्य नीति के ये छः प्रकार हैं।

इसमें युद्ध, शान्ति, तटस्थता, युद्ध संचालन, समझौते, सन्धि आदि के बारे में खुल कर वर्णन किया गया है। कौटिल्य सर्वतोमुखी प्रतिभा के धनी थे- शासन प्रशासन, नीति, अर्थशास्त्र, धर्मशास्त्र, समाजशास्त्र, परिवार, समूह, समाज, राज्य, शासक, युद्ध, शान्ति, सन्धि, सैन्य संचालन, कूटनीति, रणनीति आदि अनेकानेक विषयों का विद्वतापूर्ण ढंग से उन्होंने प्रतिपादन किया है। मैकियावेली के समय जो इटली की स्थिति थी करीब करीब वैसी ही स्थिति चाणक्य के समय उत्तरी भारत और विशेष तौर पर मगध की प्रतीत होती है। इस अव्यवस्था, कुव्यवस्था और अराजक स्थिति से निबटने के लिए एक सुदृढ़ राज व्यवस्था की आवश्यकता थी और इसके लिए उन्होंने ऐसे साधन अपनाने को भी उचित ठहराया जिन्हें सामान्य तौर पर नैतिक नहीं कहा जा सकता। चूँकि अपनाये जाने वाले ये साधन राज्य की एकता, अखण्डता, सुदृढ़ता एवं जनहित के लिए हैं न कि राजा के व्यक्तिगत हित या ऐश आराम के लिए। अतः इनके औचित्य को स्वीकार कर लिया जाता है। बुक-7 में 18 अध्याय हैं जो आज के अन्तर्राष्ट्रीय संबन्धों एवं अन्तर्राष्ट्रीय विधि की दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण हैं। उस समय के भारतवर्ष में छोटे छोटे घुसत से राज्य थे अतः अन्तर्राष्ट्रीय संबन्धों से अभिप्राय उन राज्यों के पारस्परिक संबन्धों से है। कौटिल्य का दिव्य चन्द्रगुप्त मौर्य भारत का प्रथम चक्रवर्ती सम्राट था जिसने विशाल साम्राज्य की स्थापना की थी।

बुक-8 में व्यसनों एवं विषयों का वर्णन है। कौटिल्य के अनुसार ॥ सूत्री नीति से घुसत होने पर संप्रभुता के सात तत्वों में से किसी एक या अधिक तत्वों के

1 डॉ. आर. श्याम शर्मा, वही पुस्तक, पृ. 290-91

2 डॉ. आर. श्याम शर्मा, वही पुस्तक, पृ. 291

अभाव में, स्थानीय या विदेशियों के असंतोष के कारण, औरतराजी, जुआ खेलने आदि से व्यसन उत्पन्न होते हैं, अग्नि, बाढ़ अथवा अन्य प्रकार की विपदाये आती हैं। जो मनुष्य की शांति को भग करती हैं यही व्यसन हैं।

बुक-9 में आक्रान्ता के बारे में वर्णन है। इसमें सेना की व्यूह रचना के बारे में बड़ी उपयोगी सामग्री है। बुक-10 में युद्ध का वर्णन है। बुक-11 में निगमों का वर्णन है। डॉ. श्यामा शास्त्री ने पुस्तक के शीर्षक में "दी कन्डक्ट ऑफ कारपोरेशन्स" में लिखा है "आज जिस अर्थ में निगम (कारपोरेशन) शब्द का प्रयोग किया जाता है वह यह नहीं है। यहाँ इसका अभिप्राय गणराज्य से लगता है। उदाहरणार्थ कौटिल्य ने लिच्छवी, वृजिका, मल्लका, मद्रका, कुकुराकुरु, पांचाल राज्यों का जिक्र किया है, जिनके शासकों को राजा का खिताब था। ये सारे गणराज्य थे।" कौटिल्य का कथन है इनमें जो अनुकूल हो राजा को चाहिये कि उनसे मैत्री करे, अन्यथा सभी उचित या अनुचित साधनों का उपयोग कर उन्हें नष्ट कर दे। गुप्तचरो, महिलाओं, गणिकाओं आदि की सेवाओं का उपयोग करे।

बुक-12 में शक्तिशाली शत्रु से निबटने के उपायों का वर्णन किया गया है। बुक-13 में दुर्ग जीतने के साधनों की रणनीति का वर्णन है। बुक-14 में गुप्त साधनों की चर्चा है। तत्काल और दीर्घ मृत्यु कैसे हो सकती है उसके लिए कौटिल्य ने बहुत उपाय सुझाये हैं।

पुनः यहाँ यह उल्लेख करना पिष्टपेषण का दोषी होना नहीं होगा कि कौटिल्य के समकालीन समाज में अराजक स्थिति थी जिससे निबटने हेतु एक सुदृढ़ राज व्यवस्था की आवश्यकता थी। इसके लिए राजा को बन्धन मुक्त कर दिया गया है, लेकिन यह तब ही तक है जहाँ कि राजा का यह कृत्य प्रजा के हितार्थ राज्य को सुदृढ़ करने के लिए हो। युद्ध जीतने के लिए कौटिल्य सभी साधनों के प्रयोग को उचित ठहराते हैं। बुक - 15 में कौटिल्य ने इस ग्रन्थ की योजना का वर्णन किया है। इसमें कौटिल्य की विनम्रता झलकती है। इसमें उन्होंने लिखा है कि यह अर्थशास्त्र अर्थात् राज विज्ञान उन सभी अर्थशास्त्रों का सार है जो प्राचीन काल के मनीषियों ने राजाओं के निर्देशार्थ एवं वरुणा के पालनार्थ रचे हैं।¹

इस शास्त्र की रचना लौकिक और पारलौकिक जीवन को सफल और सुगम बनाने हेतु की गयी है। इस शास्त्र के प्रकाश में एक व्यक्ति न केवल नैतिक, आर्थिक और कलात्मक जीवन ही व्यतीत कर सकता है बल्कि अनैतिक, अन्यायिक एवं क्रूर कृत्यों का दमन भी कर सकता है। इस शास्त्र की रचना शास्त्र और शास्त्र विज्ञान की रक्षा हेतु की गयी है जो नन्द राजा के क्रूर हाथों में जा रहा था।²

1 डॉ. आर. एच. दत्त, दही पुस्तक, पृ. 459

2 डॉ. आर. एच. दत्त, दही पुस्तक, पृ. 463

केन्द्रीय, प्रान्तीय एवं स्थानीय सरकारें

निम्नलिखित अर्थशास्त्र में वर्णित व्यवस्था पर अधिकांशतः आधारित है। प्रो. दीक्षितार एवं अन्य कई विद्वानों ने अन्य कई स्रोतों के आधार पर इस पर सविस्तार प्रकाश डाला है। यहाँ इसका संक्षेप में वर्णन किया जाता है और वह भी यह स्पष्ट करने के उद्देश्य से कि प्राचीन भारत में व्यवस्थित सरकारें एवं संस्थाएँ थी और समकालीन विचारकों को शासन और लोक प्रशासन का पर्याप्त ज्ञान था। यह वर्णन अधिकांशतः मौर्य शासनकाल से सम्बन्धित है।

मंत्रिपरिषद् एक प्राचीन हिन्दू संस्था रही है। मंत्रिपरिषद् के सदस्यों की संख्या निर्धारित नहीं थी, यह राज्य की आवश्यकताओं एवं परिस्थितियों पर निर्भर करती थी।

मंत्रिपरिषद् में राज्य संबन्धी सभी मामलों विचारण रखे जाते थे। अशोक के सरकारी आदेशों के अनुसार परिस्थितियों के मुताबिक राजा मौखिक आदेश भी प्रेषित करता था, जिन्हें मंत्रिपरिषद् में विचारण रखा जाता था। शुक्र नीतिसार में मौखिक आदेश देने वाले राजा को कानून की नजर में धोर कहा गया है।

मंत्रियों के कार्यकाल के बारे में भी भिन्न भिन्न मत रहे हैं। कलिंग आदेश में पाँच वर्ष के कार्यकाल का उल्लेख मिलता है। मंत्रिपरिषद् सरकारी नीति का निर्धारण करती थी। विशेष तौर पर शत्रु की सीमा पर आक्रमण के बारे में निर्णय लेना, राज्य की आन्तरिक और बाह्य नीतियों के क्रियान्वयन हेतु व्यक्तियों और संस्थाओं की व्यवस्था करना, राज्य पर आने वाली संपादित विपदाओं को दखने का प्रयत्न करना मंत्रिपरिषद् के विशेष कार्यों में सम्मिलित थे।

मंत्रि परिषद् एक प्रभावी संस्था थी। यह एक सर्वसम्मति परम्परा रही है कि राज्य के कार्यों एवं नीतियों में बुद्धिमान, चरित्रवान एवं अनुभवी व्यक्तियों की सहभागिता हो। महाभारत में उल्लेख मिलता है कि राजा की अपने मंत्रियों पर निर्भरता उतनी ही है, जितनी कि बाह्यों की वेदों पर और स्त्रियों की अपने पतियों पर। शुक्र स्पष्ट कहते हैं कि चाहे कितना भी योग्य राजा क्यों न हो वह राज्य की सब बातें नहीं समझ सकता। अतः योग्य मंत्रियों की सहायता के बिना राज्य का पतन निश्चित है। कौटिल्य ने बताया है कि सारे प्रशासनिक कार्य एक सुसंगठित मंत्रिपरिषद् में चर्चा के लिए रखे जाने चाहिये। विभागध्यक्ष एवं अन्य महत्वपूर्ण पदों पर नियुक्ति भी मंत्रिपरिषद् की मंजूरी से ही की जानी चाहिये। इससे स्पष्ट है कि चाहे वह राजा हो अथवा मंत्री किसी अकेले के हाथ में निर्णय लेने की शक्ति नहीं थी।

मौर्य कालीन प्रान्त

मौर्य कालीन प्रान्तीय शासन के बारे में अधिक सामग्री उपलब्ध नहीं है। चन्द्रगुप्त के अनेक प्रान्तों में से एक प्रान्त की राजधानी भिन्नार थी और उसके राज्यपाल को राष्ट्रीय कहा जाता था। उसका पुत्र बिन्दुसार दक्षिणी प्रान्तों का वायसराय था। तक्षशिला और

उज्जैन प्रांतीय राजधानियाँ थी। अन्य स्थानों पर बिन्दुसार ने अपने पुत्रों सुमन और अशोक को राज्यपाल नियुक्त किया था। दिव्यावधान में इस बात का उल्लेख मिलता है। तक्षशिला के नागरिकों ने विद्रोह कर दिया था जिसे शान्त करने के लिए अशोक को वहाँ का राज्यपाल नियुक्त किया गया था।

अशोक के समय की प्रांतीय राजधानियों का भी उल्लेख मिलता है। तक्षशिला, उज्जैनी, तोशाली और सुवर्णगिरि प्रांतीय राजधानियाँ थीं। उत्तर पश्चिमी प्रान्त, जिसमें संभवतः पंजाब, सिंध और सिंध नदी के आगे का प्रांत एवं काश्मीर सम्मिलित थे, की राजधानी तक्षशिला थी, उज्जैनी पश्चिमी प्रान्तों जिसमें भ्रतवा, गुजरात और काठियावाड़ सम्मिलित थे, की राजधानी थी। उज्जैनी वर्तमान उज्जैन है। तोशाली पूर्वी प्रान्तों की राजधानी थी। समीप कौशाती भी प्रांतीय राजधानी थी।

प्रांतीय राज्यपाल अधिकांशतः राजकुमार, राजवंश के लोग हुआ करते थे। वैसे स्थानीय प्रमुख व्यक्तियों के राज्यपाल नियुक्त किये जाने के भी प्रमाण मिलते हैं।

केन्द्र राज्य सम्बन्ध

भारत जैसे विशाल देश में जबकि संचार के आधुनिक साधन उपलब्ध नहीं थे चन्द्रगुप्त या अशोक के लिए इतने बड़े साम्राज्य पर शासन करना वास्तव में बड़ा दुष्कर कार्य रहा होगा। आज के भारत में भी जो कि अशोक के साम्राज्य से छाटा है और संचार के प्रचुर साधन उपलब्ध हैं यह समस्या माना जा रही है।

प्राचीन काल में केन्द्र और राज्य सम्बन्धों के बारे में इतनी सामग्री उपलब्ध नहीं है कि इस विषय पर सविस्तार लिखा जा सके। फिर भी उपलब्ध सामग्री के आधार पर यही कहा जा सकता है कि राज्यपाल के सहायक अधिकारियों को महामात्रा, राजकुमार एवं प्रादेश के पदों से पुकारा जाता था। ये केन्द्रीय सरकार द्वारा नियुक्त अधिकारी होते थे। इनका मुख्य कार्य राजस्व का संग्रह, नृपति संगठन की देखभाल एवं सुरक्षा प्रबन्ध करना था। केन्द्रीय सरकार एवं ग्रामीण अधिकारियों के मध्य केन्द्रीय अधिकारीगण सेतु का काम करते थे। ये केन्द्रीय सरकार के आदेश राज्य सरकार एवं ग्रामीण कर्मचारियों तक पहुँचाने थे।

प्रशासन की दृष्टि से प्रान्तों को जिले और गाँवों में बाँटा हुआ था। जिलों को आदेश प्रांतीय सरकारों के माध्यम से प्रेषित किये जाते थे। गाँवों को दिये जाने वाले आदेश जिला अधिकारियों द्वारा दिये जाते थे।

अर्थशास्त्र में स्थानीय शासन के बारे में पर्याप्त वर्णन है। सौ परिवारों से लेकर पाँच सौ परिवारों तक कृषि व्यवसाय में संलग्न लोगों का एक गाँव बना करता था। आठ सौ गाँवों के बीच एक स्थानीय (इम नाम से छोटा किला), चार सौ गाँवों के मध्य एक प्रेममुख, दो सौ गाँवों के केन्द्र में ग्रावटिकन एवं दस गाँवों के मध्य एक संगठन स्थानित

ये। राज्य के सुदूर क्षेत्रों में किलों को स्थापित किया जाता था जिनके रक्षकों को अन्तर्पाल कहते थे। जिनका कार्य राज्य में प्रवेश करने वालों पर निगरानी रखना होता था। दीक्षितार का कथन है कि केन्द्रीय प्रशासन का स्थानीय मामलों में कोई उल्लेखनीय हस्तक्षेप नहीं था। स्थानीय प्रशासन ग्रामीणों के हाथ में था। ये गाँव आर्थिक दृष्टि से आत्मनिर्भर थे एवं पूर्ण ग्रामीण स्वायत्तता थी।¹

ग्रामीण इलाकों में एक महत्वपूर्ण अधिकारी होता था जिसे गोप कहते थे। वह मुख्यतया एक राजस्व अधिकारी होता था। पाँच से दस गाँवों के क्षेत्र में वह केन्द्रीय सरकार द्वारा नियुक्त अधिकारी होता था। उसका काम गाँवों का रिकार्ड रखना, गाँवों की सीमा, घेतों, जंगलों एवं सड़कों का रिकार्ड रखना, कृषि के उपयुक्त एवं बाराही जमीन, बघानों आदि का रिकार्ड रखना, व्यवसायो, जातियों, पशुधन, आय-व्यय आदि का ब्यौरा रखना था।

यहाँ पौर जनपद का भी संक्षेप में वर्णन करना प्रासंगिक होगा। अर्धशास्त्र में पौर जनपद का जिक्र है। जनपद से अर्ध समस्त राज्य के गाँवों और कस्बों से है, लेकिन इसमें संभवतः राजधानी सम्मिलित नहीं है। जनपद की असेम्बली राजधानी में स्थित थी, इसका उल्लेख मृच्छकटिक में भी मिलता है। आपुनिक जनतंत्र से सम्बन्धित अनेक समस्याएँ एवं प्रक्रिया में उपाहरणार्थ चुनाव विधि, मतदान विधि, मतगणना आदि के बारे में कोई विशेष जानकारी उपलब्ध नहीं है।

पाटलीपुत्र के पौर जनपद के बारे में भी कुछ जानकारी उपलब्ध है। दीक्षितार लिखते हैं कि ऐसा स्पष्ट है कि राजधानी में पौर और जनपद के नाम से दो असेम्बलियाँ थी। पाटलीपुत्र में पौर सभ था और पौर सदस्य सिटी मजिस्ट्रेट की भीति थे। ऐसा प्रतीत होता है कि ये सिटी मजिस्ट्रेट अपने अन्य कार्यों के अतिरिक्त नगरपालिका प्रशासन भी देखते थे। पौर राजधानी के औद्योगिक और व्यापारिक हितों की रक्षा विदेशियों के हित एवं उनके कार्यकलापों पर निगरानी का काम भी देखते थे। असेम्बली भवनों, मंदिरों, गुरुमठों एवं सार्वजनिक पार्कों की देखभाल का काम भी उनके जिम्मे था। अर्धशास्त्र में उल्लेख मिलता है कि जनपद में सिक्कों की बत्ताई का काम भी होता था। छोटे कोष दाता राजा पौर जनपद के लिए परेशानी का कारण माना जाता था। इन असेम्बलियों की कर के बारे में भी निर्णय लेने का अधिकार था। आवश्यकता पड़ने पर राजा इन असेम्बलियों से अधिक कर लगाने की संस्तुति प्रस्तुत करता था।

अशोक के शिलालेखों से ज्ञात होता है कि अशोक ऐसे राजकों की नियुक्ति करता था जो कि जनपद असेम्बली का विश्वास और स्नेह अर्जित कर सके ताकि असंतुष्टियों को राजी रखने का प्रयास किया जाय। राज्य अधिकारियों को इस प्रकार का बर्ताव करना

चाहिये ताकि जनपद के सदस्य नाएज न हो। अशोक जनपद को इतना महत्व देता था कि वह धर्म के प्रचार के सबन्ध में उनसे चर्चा किया करता था कि ऐसा कई स्थानों पर उल्लेख मिलता है जहाँ कि पौर जनपद खेनो साथ मिलकर कार्य सम्पादित करते हैं। राजा के दैनिक कार्यों में पौर जनपद के कार्यों को देखना भी सम्मिलित है। इससे यह सिद्ध होता है कि पौर जनपद की बैठके रोजाना ही होती थीं।

राजधानी की तरह प्रांतीय मुख्यालयों पर भी पौर जनपद असेम्बलियाँ कार्यरत रहती थीं। मंत्रिमण्डल का कार्यकाल इन असेम्बलियों के साथ उनके संबन्धों पर निर्भर करता था। मंत्रियों द्वारा सत्ता के दुरुपयोग करने पर इन असेम्बलियों के सदस्य नैतिक मूल के आधार पर बग़ावत कर देते थे और अपना सघर्ष तब तक जारी रखते थे जब तक कि उनकी शिकायतें दूर नहीं कर दी जाती।

बिन्दुसार और अशोक के शासन काल में तदशिला में ऐसा हुआ था। शिकायतों का निवारण करने हेतु राजकुमारों को वहाँ भेजा जाता था। इससे सिद्ध होता है कि राजा और जनता के बीच सौहार्द्रपूर्ण सम्बन्ध स्थापित थे और जनता की शिकायतों को दूर करने में राजा तत्पर रहता था।

दीक्षितार अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'मौर्यन पोलिटि' में एक उदाहरण देते हैं जिससे स्पष्ट होता है कि पौर जनपद के पास कार्यपालिका शक्ति भी थी और वे प्रांतीय अध्यक्षों को भी दण्डित करने में सक्षम थे। कहानी इस प्रकार है। अशोक की रानी तिप्परक्षिता अपने सौतेले पुत्र कुणाल को प्यार करने लगी जिसे कुणाल ने उचित नहीं समझा। कुणाल के मना करने पर तिप्परक्षिता आग बबूला हो गयी और उसने कुणाल को दण्डित करने का संकल्प लिया। कुछ समय बाद अशोक बीमार हो गया और तिप्परक्षिता ने उसकी बड़ी सेवा की। इससे प्रसन्न होकर राजा ने रानी की कोई भी इच्छा पूरी करने का वायदा किया। रानी ने एक सप्ताह के लिये राज्य पर शासन करने का अधिकार माँग लिया। अशोक द्वारा यह स्वीकृत किये जाने पर तिप्परक्षिता ने तदशिला के पौर जनपद को आदेश भेजा कि कुणाल की (जो कि राजकुमार होने के साथ ही साथ वधू का राज्यपाल भी था) आँखें फोड़ दी जाय। पौर जनपद की बैठक में इस राज्यादेश पर चर्चा हुई, कुणाल को जब यह राज्यादेश सुनाया गया तो उसने इसे स्वीकार का लिया। तदनुसार कुणाल को अन्धा कर दिया गया।

केन्द्र राज्य संबन्धों के बारे में सार रूप में स्पष्ट करते हुए दीक्षितार लिखते हैं कि मौर्यकाल में प्रांतों को आपुनिक अर्थ में राज्य कहना उपयुक्त नहीं है। यह सच है कि प्रांतीय मुख्यालयों में केन्द्रीय अधिकारी रये जाते थे और ऐसा प्रतीत होता है कि इनका मुख्य कार्य केन्द्रीय सत्ता के विरुद्ध किसी भी बग़ावत को रोकना एवं यह देखना था कि केन्द्र के साथ हुए समझौते के अनुसार प्रांतों द्वारा दिये जाने वाला कर नियमित

रूप से सम्राट को अदा किया जाये। यह भी स्पष्ट लगता है कि केन्द्रीय अधिकारी प्रांतीय सरकारों के संचालन में बिना किसी हस्तक्षेप किये सहायता भी करते थे। दीक्षितार उनकी तुलना केन्द्रीय सरकार के भूतपूर्व देशी रियासतों में स्थित प्रतिनिधियों से करते हैं।¹

मौर्यन राज्य एक सैनिक राज्य नहीं था। जो मौर्यन राज्य के बारे में सही है वह कभी कभी सभी हिन्दू राज्यों के बारे में लागू होता है। दीक्षितार का मत है कि मौर्यन राज्य भारत की स्थापित परम्परा से भ्रष्ट नहीं था वस्तुतः यह उसी परम्परा की एक कड़ी था। हिन्दू राज्य का उद्देश्य लौकिक और पारलौकिक दोनों ही उद्देश्यों की पूर्ति करना था और तदनुसार इसका क्षेत्र धार्मिक था। दीक्षितार यहाँ हिन्दू राज्य की तुलना हीगल द्वारा प्रतिपादित राज्य की अवधारणा से करते हैं। जहाँ राज्य का अंतिम उद्देश्य आध्यात्मिकता की अनुपूर्ति करना है वहीं वह कैसे सैनिक राज्य अथवा केन्द्रीकृत तानाशाही हो सकता है। देश को एक सूत्र में पिरोये रखने के लिए सेना की आवश्यकता पड़ती है, युद्ध भी कभी कभी आवश्यक हो जाते हैं, लेकिन हिन्दू राज्य में सेना और सैनिक को प्रमुख स्थान नहीं दिया गया। वे भी उस व्यवस्था के अंग हैं जिसके अन्तर्गत प्रजा को अधिकाधिक स्वतंत्रता, सुख और समृद्धि प्रदान करना है। जिस समाज में राज्य का उद्देश्य नागरिकों का आध्यात्मिक विकास करना हो ताकि वे अपने स्वयं का पालन कर सकें + चित + आनन्द की प्राप्ति कर सकें वह न तो सैनिक राज्य हो सकता है और ना निरक्षर ही।

आस्तू भी यही कहते हैं कि राज्य भौतिक सुविधा प्रदान करने के लिए अस्तित्व में आता है और नैतिक जीवन बनाने की दृष्टि से चलाता रहता है। वानडोल टजन डार्क बहुत ही सुन्दर ढंग से राज्य के उद्देश्य को स्पष्ट करते हैं और यह मौर्यन राज्य के उद्देश्य के बहुत नजदीक है —

1. सत्ता के सही प्रयोग द्वारा प्रभुता की स्थिति में आना।
2. राज्य के प्रत्येक नागरिक हेतु सामाजिक मर्यादा के अन्तर्गत रहते हुए स्वतंत्रता के उपयोग के लिये परिस्थितियों का निर्माण करना।
3. तीसरा उद्देश्य समाज के सभी लोगों के लिए ऐसा वातावरण का निर्माण करना जिसमें वे प्रसन्नता अनुभव कर सकें।

इसके लिए राज्य की परिधि में रहते हुए सामाजिक एवं धार्मिक संस्थाओं की स्वीकृति देना भी राज्य का कार्य है। लेकिन ये संस्थायें कभी राज्य को चुनौती न दें सकें इसकी व्यवस्था भी राज्य को करनी चाहिये। शांति भंग न हो इसके लिए विभिन्न संस्थाओं के मध्य अनावश्यक प्रतिस्पर्धा उत्पन्न न होने देना, इन संस्थाओं को इनके उद्देश्यों

की प्राप्ति की ओर निर्देशित करना एवं नागरिकों के लिए शिक्षा की व्यवस्था करना राज्य के कार्य हैं।¹

कौटिल्य भी सरकार के दो महत्वपूर्ण पहलुओं की ओर ध्यान आकृष्ट करते हैं, वे हैं — शक्ति और समृद्धि।

अर्थशास्त्र भी राजा को शिक्षा देता है कि वह प्रजा के राजनार्थ राजशक्ति का सरकारी यंत्र के माध्यम से उपयोग करे। कौटिल्य बार बार स्वधर्म पर जोर देते हैं ताकि समाज के सभी लोग अपने कर्तव्य का पालन करते हुए स्वतंत्रता का आनन्द ले सकें। रीसितार का यह कथन महत्वपूर्ण है कि व्यक्ति की स्वतंत्रता की यह अवधारणा उन्नीसवीं सदी के राजनीतिक दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित अवधारणा से भिन्न है। हिन्दू सामाजिक राज व्यवस्था में व्यक्ति का अपने अधिकारों और सुविधाओं पर जोर नहीं था। बल्कि एक ऊँचे और उदात्त दर्शन की ओर वह उन्मुख था और वह था ज्ञान अर्जन के द्वारा अपने दायित्वों का पालन करते हुए मुक्ति की ओर प्रस्थान, यही उसके मोक्ष का रास्ता था। यह दिलचस्प बात है कि न केवल अर्थशास्त्र में ही बल्कि अशोक के आदेशों में भी ये दो महत्वपूर्ण वाक्य संग्रहित हैं —

“प्रजा के सुख में ही राजा का सुख निहित है।

राजा का यह सुख अथवा कल्याण नहीं हो सकता जो कि प्रजा का सुख अथवा कल्याण न हो।”

यह केवल आदर्श ही नहीं था, कई राजाओं ने इसे अपने शासन संचालन की शैली का अंग भी बनाया था। अशोक और हर्षवर्धन का यही विशेष उल्लेख किया जा सकता है। अशोक ने ब्राह्मणिक, बौद्ध, जैन आदि सभी धर्मों के संगठनों की रक्षा की, उन्हें बराबर का सम्मान दिया। ये संगठन अपने उद्देश्यों की प्राप्ति कर सकें, इसके लिए अशोक ने यातायात और परिस्थितियों का निर्माण भी किया। समाज में शांति भंग न हो इसके लिए अशोक ने कानून भी बनाये। अशोक के अनुसार ये राज्य के प्राथमिक कर्तव्य थे और उसने निष्ठापूर्वक उन्हें क्रियान्वित किया।

सप्तांग राज्य, लोक प्रशासन

प्राचीन भारतीय विचारकों की भांति कौटिल्य भी राज्य के सात अंग मानते हैं ये हैं — राजा अर्थात् स्वामी, अमात्य अर्थात् मंत्री, जनपद अर्थात् भूमि या क्षेत्रफल, दुर्ग (किला), कोष, दण्ड और मित्र। इन्होंने इन सबका सविस्तार वर्णन भी किया है।

1 बर्न, ऐन्टिक्वैटरी साइम एण्ड कान्ट्रीडूरानन ला वेन्च्यु 1, पृ 84, ईश्वर चरण ऐन्टिक्वैटरी में २५५, पृ ६२

कौटिल्य का अर्थशास्त्र लोक प्रशासन की दृष्टि से एक अनुपम ग्रन्थ है। मंत्रि-परिषद एवं अधिकारियों के बारे में हमें पर्याप्त सामग्री मिलती है। मंत्रिपरिषद के सदस्यों की संख्या कहीं निर्धारित नहीं की गयी है। आवश्यकतानुसार यह घटाई बढ़ाई जा सकती है। वैसे कौटिल्य का सुझाव यह है कि राजा को तीन अथवा चार मंत्रियों से परामर्श लेना चाहिये। मंत्रिपद बड़ा दुर्लभ माना गया है। वह मंत्री के लिए आवश्यक मानते हैं कि वह उच्च कुल का हो, उसे धर्म का यथेष्ट ज्ञान हो, वह अच्छी स्मृति वाला, मेधावी निर्भीक, विवेकशील एवं आकर्षक व्यक्तित्व वाला हो। वह ईमानदार और राज्य एवं राजा के प्रति निष्ठावान भी हो।

मंत्रिपरिषद की बैठकों की अध्यक्षता वरिष्ठ मंत्री द्वारा की जानी चाहिये। आवश्यकतानुसार राजा मंत्रिपरिषद की बैठक आहूत करता था। लेकिन कौटिल्य का यह स्पष्ट मत है कि सारे ही महत्वपूर्ण निर्णय मंत्रिपरिषद की बैठक में ही लिये जाने चाहिये। मंत्रिपरिषद के निर्णय गोपनीय रखे जाने चाहिये और राजा के आदेशानुसार ही प्रकाशित किये जाने चाहिये। कौटिल्य की राय है कि राजा प्रत्येक मंत्री से आवश्यकतानुसार पृथक् भी बात कर सकता है लेकिन निर्णय सामूहिक ही लिये जाये। मंत्रणा हेतु चार से अधिक मंत्रियों के होने पर गोपनीयता भंग होने की गुंजाइश बनी रहती है। कौटिल्य मंत्रियों एवं अधिकारियों को अच्छा वेतन देने के पक्षधर हैं अन्यथा उनकी राज्य के कार्य में रुचि नहीं रहेगी और अपने परिवार के भरण पोषण के लिए वे अनुचित कार्य करेंगे। कौटिल्य 48 हजार पण का सर्वोच्च वार्षिक वेतन पुरोहित, सेनापति, युवराज, राजमाता एवं राजमहिषी को देने का सुझाव देते हैं।

वरिष्ठ अधिकारियों में करीब 26 विभागधर्यों का कौटिल्य वर्णन करते हैं। इनमें कुछ प्रमुख अधिकारी इस प्रकार हैं— आयुधग्राह्यस (अस्त्र शस्त्र आदि का प्रभारी), सीताध्यस (कृषि शास्त्री), दुर्गपाल, सन्निधाता (राज्य के भंडार गृहों का प्रभारी), प्रदेष्टा (फौजदारी मुकदमों का फैसला करने वाला न्यायाधीश), व्यावहारिक (दीवानी मामलों का फैसला करने वाला न्यायाधीश), समग्रहर्ता (राज्य के आन्तरिक मामलों का प्रभारी), गणिकाध्यस (बेस्त्रीयों पर नियंत्रण रखने वाला), मुद्राध्यस (राज्य की मुद्रा का प्रभारी), कर्मान्तिका (कारखानों का प्रभारी)।

कौटिल्य : एक मूल्यांकन

डॉ. घोषाल ने अपनी पुस्तक हिन्दू पोलिटिकल थ्योरीज में एक महत्वपूर्ण बात की ओर संकेत किया है और वह यह है कि कौटिल्य ने राज्य के सात अंगों में पुरोहित के पद का जिक्र तक नहीं किया। इससे अर्थशास्त्र के धर्म निरपेक्ष ग्रन्थ होने का प्रमाण मिलता है। पुरोहित के पद का कौटिल्य ने वर्णन अवश्य किया है, उसे उच्च स्थान भी दिया है और यह भी कहा है कि राजा को उसका अनुशरण करना चाहिये जैसे कि शिष्य गुरु का करता है, लेकिन यदि पुरोहित स्वयं की परीधि को साध जाता है अथवा देशद्रोह

का अपराधी माना जाता है तो दण्डनीय है और उसे देश निकाला भी दिया जा सकता है।

कौटिल्य पर यह आरोप लगाया जाता है कि वह युद्ध में अनैतिक आचरण के पक्षधर हैं। इस सम्बन्ध में यह ध्यान देने योग्य बात है कि वह सर्वप्रथम युद्ध के स्थान पर शांति के समर्थक हैं क्योंकि युद्ध में जन घन की भारी क्षति होती है और यह पाप है। लेकिन आवश्यकता पड़ने पर वह खुले युद्ध की अनुशंसा करते हैं। छद्म युद्ध की नहीं, लेकिन जब अन्य कोई रास्ता ही नहीं बचे और युद्ध अवश्यम्भावी हो और शत्रु इतना पर्यकर, अनैतिक और नीच हो तो कोई भी साधन अपनाये जा सकते हैं। ऐसा करने से राजा न केवल अपनी प्रजा की रक्षा करता है बल्कि सामाजिक और धार्मिक समस्याओं की भी सुरक्षा करता है।¹ ऐसा करने से वह इस लोक और परलोक में आनन्द प्राप्त करता है।²

दृष्ट के साथ दुष्टता के व्यवहार की तो कृष्ण भी सलाह देते हैं। यह आरोप गलत है कि कौटिल्य सन्धि को तोड़कर धोखाधड़ी की राय देते हैं। वह तो केवल दुष्ट राजाओं के साथ आवश्यकता पड़ने पर ऐसा करने की सलाह देते हैं। दृष्टेयु सपि दूषमेत (VII, 14)। सधमुष में देखा जाय तो कौटिल्य शांति के पक्षधर हैं, लेकिन धर्म की रक्षा हेतु आवश्यक होने पर युद्ध से आँख मूंद लेना भी तो पलायन और कायाता है। यह रामायण और महाभारत की परम्परा भी है। कौटिल्य इस परम्परा का निर्वाह कर रहे हैं। अतः उन पर राजा को युद्ध में झोक देने और अमर्यादित युद्ध के पक्षधर बनने का आरोप मिथ्या है। अतः डॉ. जोली का यह आरोप कि अर्थशास्त्र पूर्णतया यथार्थ और सांसारिक है और धर्मशास्त्रों की धार्मिक भावना के विपरीत है विशेष अर्थ नहीं रखता। यह बात सही है कि अर्थशास्त्र राजा, शासन और प्रशासन के समक्ष आने वाली घनैतियों का यथार्थवादी हल सुझाता है, लेकिन न वह स्थापित धर्म एवं मर्यादा के विपरीत जाता है और न ही वह अनैतिकता का पाठ पढ़ता है। धर्म की रक्षा स्वधर्म की पालना में उपस्थित होने या तो कठिनाइयों को दूर करने एवं प्रजा के हितार्थ ही राजा दण्ड का प्रयोग करता है। यह उसका स्वधर्म भी है और साथ ही राजधर्म भी।

भौतिकवाद जितना जीवन में आवश्यक है उसको कौटिल्य स्वीकार करते हैं। जीवन के तीन उद्देश्यों - धर्म, अर्थ और काम पर वह बल देते हैं। अर्थ और काम को वह भी भारतीय परम्परा के अनुसार धर्म के अधीन करते हैं। अर्थ को वह इस

1 सपि विद्वानो गुण्यन्तं वृद्धो तपिमुनेषु ।

विद्वेदो हि न न्यस एवम पत्यङ्ग्यं भवन्ति ॥ (7.2)

दंडिनर दण्ड मौर्यन ऐतिह्य में उपपुन, पृ 386

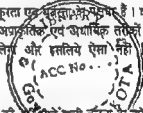
2 अन्तो पन्ने पेत ह्येक स्वम्ये पाल य ।

दंडिनर दण्ड मौर्यन ऐतिह्य में उपपुन पृ 385

सांसारिक जीवन में जल्दी मानते हैं और अर्थशास्त्र में अन्वीक्षिकी दर्शन में लोकायत की भौतिकवादी व्यवस्था निहित भी है, लेकिन यह कभी साध्य के रूप में नहीं मानी गयी है। कौटिल्य इस परम्परागत भारतीय चिन्तन के मुख्य तत्त्व को अपने अर्थशास्त्र के मूल में स्वीकार करते हैं कि जो राज्य नियमों के द्वारा संचालित होता है वह सदा प्रगति करता है, कभी विनाश को प्राप्त नहीं होता।

कौटिल्य वैज्ञानिक सूत्रबद्ध चाहे विचारक भी हैं और वही वह अनेक परम्पराओं के विरोधी भी हैं। सदाहरणार्थ याज्ञवल्क्य सिताओं की पूजा बताते हैं, लेकिन कौटिल्य गुरुधार्य पर ज्यादा जोर देते हैं और धन की प्राप्ति के सभी साधनों के लिए कर्म करने में विश्वास करते हैं।¹ वह उस बात की भर्त्सना करते हैं कि राजा राज्य की वृद्धि एवं रक्षा हेतु धन न कर केवल नसत्रों की ही पूजा करता रहे। कौटिल्य न केवल स्वयं कर्मयोगी थे बल्कि राजा को कर्मठ देखना चाहते थे।

हैं जोली की इस आलोचना में भी दम नहीं है कि अर्थशास्त्र में उच्च अधिकारियों की हत्या एवं उनकी सम्पत्ति को जप्त करने जैसी अनैतिक बातों का जिक्र है। कौटिल्य ने इसकी सलाह केवल उन विषम परिस्थितियों में दी है जबकि वे भयंकर अपराध अथवा राज्य के विरुद्ध बगावत करने के दोषी हों। कौटिल्य ही नहीं मनु भी ऐसी ही बात कहते हैं कि राज्य की प्रगति में आने वाले सभी कार्यों को साफ कर दिया जाना चाहिये।² कौटिल्य न अनैतिकता के ही और न ही क्रूरता एवं घृणा के पक्ष में हैं। यह इस बात को भली-भाँति समझते थे कि दण्ड के अप्राप्तिक एवं अधार्मिक तरीकों से राज्य में गरीबी आयेगी, जनता में असंतोष फैलेगा और इसलिये ऐसा नहीं किया जाना चाहिये।³



कौटिल्य और मैकियावेली

अंत में कौटिल्य और मैकियावेली की, जो आने वाली तुलना के बारे में दो शब्द अप्रासंगिक न होंगे। विशेष तौर पर कुछ पश्चिमी विद्वानों ने कौटिल्य को भारत का

1. महाभारत पृथग्ना वातर्षो अतिवर्तते ।

अथो हर्षस्य नक्षत्रं किं काणिचिन्ति शासकः ॥ (१-४)

■ रत्नाचार्यवृत्तानां कण्ठकानां च शेषनात्
नोन्मार्गिदिग्गं यन्ति पुण्ड्रकसर्पतत्पराः ॥

दशिततः कोर्बन पॅलिटी से उद्धृत, पृ 391.

■ अरसेनेन हि सत्तां अतत्तं प्रदत्तेन च ।

अमृतानां च विज्ञानं अमर्त्यं प्रवर्तनेः ॥

उचितवर्नां चरीशनां बर्दिव्यना निवर्तनेः ।

अपर्णस्य प्रसंगेन चर्पस्यवर्दनेन च ॥

दशिततः एव उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 392.

मैकियावेली कहा है जो कि अनुचित प्रतीत होता है। सर्वप्रथम कौटिल्य भारतीय परम्परा के उस उज्ज्वल पक्ष से जुड़े हुये हैं जिसमें राज्य को धर्म से पृथक् का अपने में साध्य माना ही नहीं गया है। मनुष्य का ध्येय सत+चित+आनन्द की प्राप्ति करना है और राज्य का कार्य उन सभी कठिनाइयों को दूर करना है जो उसकी बाधाएँ हैं। कौटिल्य स्वयं ने अर्थशास्त्र के अंतिम अध्याय में यही लिखा है कि प्राचीन काल से ही ऋषियों ने राजाओं के मार्गदर्शन करने हेतु जिन अर्थशास्त्रों की रचना की थी, यह अर्थशास्त्र उन सबका सार है। इसका मतलब यह हुआ कि न तो आचार्य कौटिल्य ने कोई मौलिकता का दावा किया है और न ही वह भारतीय चिन्तन की मुख्य धारा से जुड़े हुए नहीं हैं। उनका राजा बर्णन एवं परम्परायुक्त है जबकि कौटिल्य ने राजा को राज्याध्यक्ष के रूप में कर्त्तव्यो, नैतिक दायित्वों, धर्मशास्त्रों एवं स्वस्थ परम्पराओं से बाँध रखा है।

मैकियावेली की भाँति कौटिल्य का अध्ययन दोष संकीर्ण, सीमित एवं परिस्थिति विशेष से जुड़ा हुआ नहीं है। कौटिल्य का विजेता राजा क्षेत्रीय विजय के उन्माद से ग्रस्त नहीं है, वह तो एक उच्च ध्येय को प्राप्त करने का अभिलाषी है। कौटिल्य का अर्थशास्त्र हिन्दू आदर्श से अनुप्राणित है और वह यह है कि पृथ्वी की विजय स्वर्ग की प्राप्ति है। यह विजय केवल अन्य राजा पर येन केन प्रकारेण विजय प्राप्त करना नहीं है। यह अपनी इन्द्रियों पर विजय है, दुर्गुणों पर विजय है, मानवीय दुर्बलताओं पर विजय है, श्रेष्ठ आचरण के मार्ग में आने वाली बाधाओं पर विजय है, सज्जनों एवं शांतिप्रिय लोगों को सताने वाले दुष्टों पर विजय है।

अर्थशास्त्र दस्तुतः राजशास्त्र, लोक प्रशासन, समाज शास्त्र, मनोविज्ञान, राजनय, अन्तर्राष्ट्रीय विधि, शासन कला, मानव स्वभाव, युद्ध विज्ञान आदि अनेकानेक विषयों पर प्रतिपादित एक अनुपम ग्रन्थ है, जिसके समस्त मैकियावेली का चिन्तन बहुत ही बौना लगता है। मैकियावेली पर लगने वाले आरोप बहुत ही भयंकर हैं। सबसे बड़ा आरोप जातीय लगता है कि उसने एक अनैतिक और असत्य सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। इसके साथ ही उसने राजनीतिक अपराध की एक अविवेकपूर्ण ढंग से कीर्ति स्थापित करने का प्रयास किया। उसने इनका उत्साहपूर्ण समर्पण करते हुए इतना गौरव पूर्ण बनाने के लिये एक ऐसे दार्शनिक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि इससे विश्व के अधिकांश भागों में होने वाले दूषित लोकमत से राजनीतिक यातावरण विप्लव हो गया।¹ यदि यह स्वीकार भी कर लिया जाये कि प्रत्येक मनुष्य अपनी स्वार्थ सिद्धि में लगा रहता है और अपने हित के लिए सभी साधन अपनाता ॥ तो भी क्या हम इसे समाज में स्वीकृति दे सकते हैं? क्या अनैतिक कार्य को हम सामाजिक जीवन में गौरवपूर्ण स्थान दे सकते हैं? एक राज के लिये यह मान भी लिया जाए कि जब चोरी करते हैं तो क्या चोर को

वी.सी. सेन¹ ने आर्थिक पक्ष का विशेष अध्ययन किया है। सेन ने अपनी पुस्तक 'इकोनोमिक्स इन कौटिल्य' में कहा है कि कौटिल्य ने एक विकासशील अर्थव्यवस्था एवं नियोजित राज्य की अवधारणा का प्रतिपादन किया है।

शुक्र

राजनीति शास्त्र का विद्यार्थी शुक्र नीति के माध्यम से उसके रचयिता शुक्र को जानता पहचानता है अन्यथा शुक्र कोई ऐतिहासिक पुरुष नहीं है। शुक्र राजसूते के गुरु भी माने गये हैं और नीतिशास्त्री भी। प्रो. अल्तेकर² का कथन है कि राज्यशास्त्र के निर्माताओं के सिद्धान्तों और ग्रन्थों के परिचय हमें केवल महाभारत और कौटिल्य के अर्थशास्त्र से ही होता है। यद्यपि इन दोनों ग्रन्थों के विषय, रूप, दृष्टिकोण और परम्परायें भिन्न हैं फिर भी इनमें उल्लिखित पूर्वसूरियों के नामों में अंतर नहीं है। महाभारत का इस विषय का वृत्तांत प्रायः दन्त कथात्मक ही है। इसमें कहा गया है कि प्रारम्भ में ब्रह्माजी ने उस समय फैली अराजकता का अंत करके समाज व्यवस्था पुनः स्थापित करने के बाद एक लाख श्लोकों में विज्ञात राज्यशास्त्र की रचना की। इसे क्रमशः शिव विशालाक्ष, इन्द्र बृहस्पति तथा शुक्र ने संक्षेप किया। राज्यशास्त्र के अन्य ग्रन्थकारों में मनु, भारद्वाज और गौरीशरत्न का नाम भी उल्लेखनीय है।

जैसा कि उल्लेख किया गया है इन्द्र बृहस्पति तथा शुक्र ने ब्रह्माजी द्वारा रचित एक लाख श्लोकों का संक्षिप्तिकरण किया। हो सकता है कि इन्द्र बृहस्पति तथा शुक्र कोई व्यक्ति न हो, कोई संप्रदाय अथवा चिन्तन की परम्परा हो। जैसाकि अल्तेकर कहते हैं प्राचीन भारत के लेखकों की यह प्रथा थी कि वे बहुधा स्वयं अज्ञात रहकर अपने ग्रन्थों पर देवताओं या पौराणिक ऋषियों के नाम दे दिया करते थे। मनुस्मृति, याज्ञवल्क्य स्मृति, पाराशर स्मृति तथा शुक्रनीति आदि ग्रन्थों के नाम इसके उदाहरण हैं।³

शुक्रनीति

जैसा कि पहले लिखा जा चुका है कि शुक्रनीतिसार, कामन्दक नीतिसार आदि महत्वपूर्ण ग्रन्थों के रचनाकारों के बारे में विद्वानों में मतभेद है। जी. ओपर्ट का मानना है कि यह शुक्रनीतिसार की रचना स्मृति और वीरसायब काल के इर्दगिर्द ही प्रतीत होती है क्योंकि शुक्रनीतिसार में जिन आग्नेयास्त्रों की चर्चा है वे प्राचीन काल में भी प्रचलित थे। प्रमाण इसे चतुर्थ शताब्दी की रचना मानते हैं। काशीप्रसाद जायसवाल इसे 8वीं शताब्दी की रचना मानते हैं। डॉ. बेनीप्रसाद इसे 12वीं या 13वीं शताब्दी की रचना मानते हैं। बी. के. सरकार का कथन अधिक प्रामाणिक लगता है। उनका मानना है

1. सच मेइना एण्ड ऑफ इन्डियन, वही पुस्तक, पृ. 35

2. ए. एस. अन्वेका, वही पुस्तक, पृ. 2

3. ए. एस. अन्वेका, वही पुस्तक, पृ. 2

कि महाभारत और मनुस्मृति की भाँति शुक्नीतिसार प्राचीन कृति है लेकिन कालान्तर में इसमें कुछ न कुछ जोड़ा जाता रहा। यू. एन. घोषाल इसे हिन्दू राजनीतिक चिन्तन का अंतिम महान ग्रन्थ मानते हैं, लेकिन इसका रचनाकाल 12वीं शताब्दी के बाद मानते हैं। राजेन्द्रलाल मित्र, पी. सी. दे और पंचानन नियोगी इसे 16 वीं शताब्दी की कृति मानते हैं।

यह बात सही है कि शुक्नीतिसार की जैसी धर्मशास्त्रों और नीतिशास्त्र से भिन्न है और इसमें कई स्थानों पर उत्तरवैदिक काल और मूर्तिम काल का अजीब सा मिश्रण मिलता है। 100 रत्नी के चाँदी के सिक्के का इसमें वर्णन मिलता है जो प्रथम बार भारत में पठान राजाओं के द्वारा चलाया गया है। यह 13वीं या 14वीं शताब्दी की बात है।

शुक्नीतिसार में नीति पर बल दिया गया है। नीति के कारण ही समाज में स्थायित्व आता है और स्थायित्व नागरिकों के जीविकोपार्जन हेतु आवश्यक है। नीति ही धर्म, अर्थ और काम का स्रोत है। यह ही कर्तव्य बोध और इसके द्वारा मुक्ति का रास्ता है। सामाजिक शांति व्यवस्था, पारिवारिक सुख केवल नीति की अनुपालना से ही सम्भव है। नीति की अनुपालना न करना राजा के लिए विपदापूर्ण बन जाता है। ऐसा न करने पर राज्य कमजोर, सेवा निकम्मी, भृत्यवर्ग असंगठित हो जाता है।

शुक् केवल राजतंत्र का वर्णन करते हैं। शुक्नीतिसार चार भागों में विभाजित है — प्रथम भाग में राजा की योग्यता, शिक्षा, उसके कार्य, उत्तरदायित्व आदि का सविस्तार वर्णन है। राजा के दैविक स्वरूप का भी वर्णन है, उसके महल, न्यायालय, शहर के स्थापत्य आदि का भी वर्णन है।

दूसरे भाग में राज्य के उच्च अधिकारियों, उनके कर्तव्यों, राजा के साथ सम्बन्धों आदि का सविस्तार वर्णन है। राज्य व्यय, आय के बारे में भी उल्लेख है। प्रशासन की कार्यालयों का बखूबी वर्णन किया गया है। राजा अधिकारियों, सभासदों, कर्मचारियों के साथ किस प्रकार व्यवहार करे इसका भी रोचक उल्लेख इस अध्याय में मिलता है।

पुस्तक के तीसरे भाग में सामाजिक नीति रियाजों, परम्पराओं, पारिवारिक जीवन, सामाजिक संरचना की समस्याओं आदि के बारे में वर्णन है। सीमांता, तर्क, इतिहास, अर्थशास्त्र, क्रमशास्त्र, नित्यशास्त्र, काव्य, अलंकार आदि ज्ञान की विभिन्न धाराओं का भी उल्लेख मिलता है।

चतुर्थ भाग में दुर्ग, मित्र, न्यायिक एवं सेना प्रशासन का वर्णन मिलता है। करों के बारे में भी पर्याप्त सामग्री उपलब्ध है।

विषय सामग्री

सार रूप में कहा जा सकता है कि अर्थशास्त्र के बाद शुक्नीतिसार राजनीति और लोक प्रशासन पर एक उत्कृष्ट ग्रन्थ है। इसमें शासन, प्रशासन की कार्यालयों का बड़ा

गहन अध्ययन मिलता है। शुक्र बड़े प्रगतिशील विचारक थे। उन्होंने स्पष्ट लिखा है कि अधिकारियों को केवल योग्यता के आधार पर नियुक्त किया जाना चाहिये, जातीय आधार को कभी महत्व नहीं दिया जाना चाहिये। उन्होंने राजा के लिए जो आचार संहिता बनाई उसकी कटोरापूर्वक अनुपातना करने का प्रावधान बताया। यहाँ तक कि सेवानिवृत्त कर्मचारियों को किस हिसाब से पेंशन दी जाये, इसका भी वर्णन शुक्रनीतिसार में मिलता है। इसमें लिखा है कि चालीस वर्ष की सेवा के उपरान्त कर्मचारी को आपा वेतन पेशन के रूप में मिलना चाहिये। सरकारी नौकरो को मिलने वाले अवकाश व्र भी इसमें उल्लेख है।

शुक्र ने एक अत्यन्त विस्तृत विषय का निरूपण किया है। राज्य की उत्पत्ति, उसके अस्तित्व का मूलाधार, राज्य का सप्ताग सिद्धान्त, राज्य के कार्य, न्याय व्यवस्था, कर व्यवस्था, दण्ड व्यवस्था एवं न्यायाधीशों की आचार संहिता, अपराधों का वर्गीकरण, विदेश नीति, अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध, युद्ध, शांति, सत्ता का विकेन्द्रीकरण एवं स्वशासी संस्थाओं आदि महत्वपूर्ण विषयों पर शुक्रनीतिसार में पर्याप्त सामग्री है। शासन अथवा राजा के बारे में भी शुक्र ने काफी लिखा है। शुक्रनीति में नृपतय पर ही ध्यान केन्द्रित किया गया है अतः राज्य के कर्ता धर्ता के बारे में विस्तृत वर्णन किया जाना स्वाभाविक है। राजा के गुणों, उसके कर्तव्यों, उसकी दिनचर्या, उत्तरायिकार एवं राजा की शक्तियों पर नियंत्रण आदि महत्वपूर्ण विषयों का भी शुक्रनीतिसार में वर्णन है।

नीति राज्य और राजा

शुक्र ने शुक्रनीतिसार में स्पष्ट किया है कि इस ग्रन्थ की रचना का उद्देश्य राजाओं एवं अन्य लोगों के हितार्थ नीति का निरूपण करना है। जैसा कि कहा भी जा चुका है कि शुक्रनीतिसार के प्रथम और द्वितीय अध्याय राजा के कर्तव्यों आदि से सम्बद्ध हैं। तृतीय अध्याय में अनेक ऐसी बातों का निरूपण किया गया है जिनका राजा और प्रजा दोनों से ही सम्बन्ध है। कहने का अर्थ यह है कि नीति केवल राजा से ही जुड़ी हुई नहीं है, इसका सम्बन्ध करीब करीब उतना ही प्रजा से भी है। जहाँ कामन्दक नीतिशास्त्र को शासन की कला तक सीमित करते हैं शुक नीतिशास्त्र को नैतिक नियमों, मर्यादाओं एवं शासन की कला तक विस्तृत करते हैं। शुक्र के अनुसार नीतिशास्त्र सभी घरों, सभी हितों एवं सभी बातों को समाहित करता है। उनके अनुसार जैसे भोजन के बिना मनुष्य के शरीर की रक्षा नहीं हो सकती, उसी प्रकार संगठित समाज का अस्तित्व नीति के बिना सम्भव नहीं है। केवल नीतिशास्त्र के अध्ययन से ही राजा अपने शत्रुओं पर विजय प्राप्त करते हैं, अपनी प्रजा को सुखी रखते हैं और स्वयं भी आनन्द में रहते हैं। इस प्रकार जबकि अन्य विद्वान् जीवन के केवल एक पक्ष को स्वर्ण करते हैं, नीतिशास्त्र सम्पूर्ण जीवन, सम्पूर्ण समाज एवं सम्पूर्ण संगठित व्यवस्था से सम्बन्धित है। इसके माध्यम से व्यक्ति

और समाज दोनों की आवश्यकताओं की पूर्ति होती है और यह ही राजा और राज्य की सुरक्षा एवं समृद्धि दोनों का ही माध्यम भी है।

दण्डनीति और अर्थशास्त्र के महत्व को स्पष्ट करते हुए शुक्र लिखते हैं कि दण्डनीति वह विज्ञान है जिसका सबन्ध राज्य नीति से है जबकि अर्थशास्त्र में राजनीति और अर्थशास्त्र दोनों सम्मिलित हैं— आज की शब्दावली में इसे पोलिटिकल इकनॉमी भी कहा जा सकता है।

शुक्र राजतन्त्रवादी हैं यद्यपि उनका राजा न निरंकुश है और न ही भोगविहारी ही। शुक्र के चिन्तन में राजा और राज्य दोनों ही एकाकर हो गये हैं। उनके मतानुसार सामाजिक संगठन का मानवीय आधार है और वह कर्म को सर्वोपरि मानते हैं जो इस पृथ्वी पर अच्छाई और बुराई का कारण बनता है। वह जाति प्रथा के निर्माण में भी कर्म की भूमिका देखते हैं, पूर्व जन्म में किये गये कर्मानुसार ही मनुष्यों को जातियाँ मिलती हैं। दूसरे शब्दों में, व्यक्ति के गुणानुसार ही जाति प्राप्त होती है। इन गुणों के आधार पर शुक्र ने राजाओं को भी तीन भागों में बाँट दिया है। राजा का मुख्य कार्य धर्मानुसार प्रजा की पालना करना होता है लेकिन सब राजा ऐसा नहीं कर पाते। राजाओं में सामान्य गुण प्रधान लोग राक्षसाश युक्त होते हैं जबकि रजोमुण प्रधान राजा मानवाश युक्त होते हैं। अंतिम श्रेणी सर्वश्रेष्ठ होती है जिसमें राजा सत्तेगुण प्रधान होते हैं।

शुक्रनीति में वर्णित है कि ब्रह्मा ने प्रजा के पालनार्थ राजा की सृष्टि की है तथा उसे प्रजा से वेतन के रूप में वार्षिक कर प्राप्त हो। अस्तु यही भाति शुक्र भी मानते हैं कि राज्य का जन्म यद्यपि प्रजा की सुरक्षा हेतु हुआ है लेकिन इसका अस्तित्व प्रजा के नैतिक उत्थान पर आधारित है। इसका अर्थ यह हुआ कि राज्य को वैधता तब ही प्राप्त होती है जबकि वह प्रजा के हित में कार्य करे।

राज्य का सप्तांग सिद्धान्त

शुक्र द्वारा वर्णित राज्य का सप्तांग सिद्धान्त कौन कौन के अंगों के अनुसार है। स्वामी, अमात्य, राष्ट्र, दुर्ग, कोष, बल और मित्र ही राज्य के अंग हैं।

यद्यपि राज्य का स्वामी इनमें सर्वाधिक महत्वपूर्ण है, लेकिन उसका तमस्त जीवन प्रजा के लिये ही है। राजा सिर है, मंत्री आँख, मित्र कान, ज्येष्ठ मुख, सेना मस्तिष्क, दुर्ग व राष्ट्र दाढ़ पैर हैं। कोष और सेना के बारे में शुक्र के विचार अधिक ध्यान देने योग्य हैं। कोष की सुरक्षा एवं वृद्धि हेतु शुक्र अनेक सुझाव देते हैं, लेकिन वह श्रमियों एवं शिल्पियों के शोषण के विरुद्ध भी हैं। वह सुझाव देते हैं कि सामान्यतौर पर राजा को चारों ओर कि वह आय कर 1/6 भाग बचा कर रखे। ब्राह्मणों, निर्धनों, असहायों को आय का एक भाग दान में देने का सुझाव है और पत्रियों, अधिकारियों, कर्मचारियों के वेतन एवं सरकारी प्रतिष्ठानों के रख रखाव पर खर्च का प्रावधान है, लेकिन तत्कालीन

परिस्थितियों में व्याप्त असुरक्षा को देखते हुए शुक्र ने सर्वाधिक व्यय (राजस्व का करीब आधा) सेना को समर्पित किया। केवल अत्यन्त विषम परिस्थितियों में ही राजा को अतिरिक्त कर लगाना चाहिये, वह भी राज्य की सुरक्षा और प्रजा की भलाई हेतु अन्यथा भोग विलास के लिए एकत्रित किया गया कोष तो दुखों का कारण बन जाता है।

शुक्र ने व्यावहारिकता को ध्यान में रखते हुए करों के निरूपण की व्यवस्था की है। सबसे एक सा कर लिया जाना अन्याय पूर्ण है, कर वस्तु की व्यक्ति की शक्ति एवं आय के अनुपात में होनी चाहिये। शुक्र की पैनी दृष्टि का इस बात से बोध होता है कि भूमि की गुणवत्ता और क्षेत्रफल के हिसाब से किसानों को पृथक् पृथक् श्रेणियों में बाँटा है और तदनुसार उत्पत्ति का तीसरा अंश, चौथा अंश, छठा अंश और 20वाँ अंश कर के रूप में वसूल किया जाना चाहिये। सार यह है कि कर निरूपण के पीछे राजा का वैयक्तिक हित न होकर, राज्य की सुरक्षा एवं लोक कल्याण की भावना ही प्रमुख है।

सेना के गठन के बारे में शुक्र का समकालीन समाज के सुदर्भ में क्रान्तिकारी विचार है। उनका विश्वास है कि बल, शौर्य किसी जाति विशेष की बंपीती नहीं हैं। सेवा में उन सभी को लिया जाना चाहिये जो साहसी, सुगठित एवं शत्रुद्रोही हों, और इस प्रकार क्षत्रिय, शूद्र, वैश्य और यहाँ तक कि मतेच्छ एवं वर्णसंकर भी सैनिक बन सकते हैं।

शुक्र ने सुगठित, सुव्यवस्थित और सुसज्जित सेना पर बहुत जोर दिया है। उन्होंने जहाँ तक हो युद्ध से बचने की सलाह दी है और इसके लिए साम, दाम, दण्ड एवं भेद सभी का प्रयोग किया जाना चाहिये। लेकिन यदि अन्य कोई उपाय ही नहीं हो तो मनोयोग और मनोबल के साथ युद्ध सदा जाना चाहिये।

राज्य का कार्य क्षेत्र

शुक्र वस्तुतः लोककल्याणकारी राज्य के पक्षधर हैं। प्रजा के सुख-दुःख, सम्पन्नता-विपन्नता सभी में राज्य की भागीदारी है। प्रजा के केवल भौतिक ही नहीं अपितु आध्यात्मिक और नैतिक विकास में भी राज्य का वदेष्ट योगदान होना चाहिये। राज्य को चाहिये कि वह उन परिस्थितियों का निर्माण करे जिनमें प्रजा अपना सर्वांगीण विकास कर सके।

राज्य का कार्य क्षेत्र इतना विस्तृत है कि इसमें करीब करीब सभी गतिविधियाँ शामिल हैं। यह एक प्रकार से आधुनिक कल्याणकारी राज्य की अवधारणा है और साथ ही इसमें आध्यात्मिकता और नैतिकता का घुट भी दिया गया है। राज्य के कार्यों में न्याय, दण्ड की व्यवस्था, आमोद-प्रमोद की व्यवस्था, धार्मिक स्थलों की व्यवस्था; शिखारियों, विद्वानों, चिकित्सकों, संन्यासियों, आध्यात्मिक पुरुषों आदि के धरन पोषण, सम्मान की

व्यवस्था, शिक्षा, संस्कृति, आश्रम, राजधर्म आदि का चन्चलन; अपाहिजों, बेसहारा, निर्धनों, विधवाओं, अन्धों, वृद्धों आदि की सुरक्षा एवं भरणपोषण की व्यवस्था सम्मिलित है। सार यह है कि राज्य के कार्य क्षेत्र में वे सभी गतिविधियाँ सम्मिलित हैं जिनके द्वारा धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष की प्राप्ति हो।

शुक्र राजा को एक प्रकार का सुपरमैन बना देते हैं जिसमें सभी प्रकार के गुण विद्यमान हों। उसे शक्तिशाली, दयालु, स्नेही, सवेदनशील, सत्यवादी, पवित्रात्मा, अनुशासित, विद्वान, बुद्धिमान, साहसी, सहिष्णु, कर्मठ एवं स्थितप्रज्ञ होना चाहिये। उसमें सही और गलत को पहचानने की समझ होनी चाहिये, उसे राज्य में रहस्यों को गोपनीय रखने की चतुर्दाई होनी चाहिये। शत्रुओं के भेद जानने की भी उसमें चतुर्दाई हो। उसे सुन्दर, सौम्य और सत्यवादी होना चाहिये। उसे वेदों, अर्थशास्त्र और तर्कशास्त्र का ज्ञाता होना चाहिये।

राज्य के कार्यक्षेत्र में आने वाले सभी कार्य राजा के माध्यम से संपादित होंगे। अतः वे सब ही उसके कार्य हैं। संक्षेप में दुष्टों को दण्ड देना, न्याय करना, राज्यकोष का विस्तार करना, वर्णाश्रम धर्म का पालन, चारों विद्याओं अर्थात् आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति के अनुसार आचरण, प्रजा की रक्षा एवं उसका पालन करना ही राजा का कर्तव्य है। शुक्रनीति में दण्ड को अत्यधिक महत्व दिया गया है। दण्ड को बड़े विस्तृत अर्थ में समझा गया है। कहा गया है राज्य को दण्डाधिकारी होना चाहिये क्योंकि दण्ड के भय से दुष्ट और आतताई अपने दुष्कर्म को त्याग देते हैं। राजधर्म की रक्षा दण्ड के माध्यम से ही संभव है। दण्ड ही धर्म की रक्षा करता है और इसके प्रयोग से ही राजा लोकप्रिय होते हैं।

शुक्र ने राजा के व्यक्तिगत गुणों पर बहुत जोर दिया है उसके धीरवान और संयमी होने पर बल दिया गया है। उसे जुआ, मद्यपान और औरतघाजी से दूर रहने के लिए कहा गया है क्योंकि सौदाहरण शुक्र ने समझाया है कि इन तीनों का सेवन करने वाले राजाओं की कितनी दुर्गति हुई है। शुक्र ने कहा है कि राजा कितना सुखी या दुखी हो सकता है यह इस बात पर निर्भर करता है कि वह क्रोध, लोभ, अहंकार, मद्यपानी विलासिता और असहिष्णुता को छोड़ पाता है अथवा नहीं। जिस सीमा तक वह इन विकारों को निर्जित कर पाता है उतना ही वह सुखी रह सकता है। दूसरे शब्दों में, शुक्र प्लेटो की भाँति दार्शनिक राजा की बात करता है, एक राजर्षि की अवधारणा है। राजा के आदर्श के रूप में शुक्र राम और कृष्ण का उदाहरण देते हैं कि किस प्रकार अपने महान गुणों के कारण वे पूजनीय बने। प्रोफेसर यू एन गोपाल¹ के अनुसार शुक्र का

ज्यादा जो राजा के व्यक्तिगत गुणों पर है। उसके उच्च वंश में जन्म एवं समृद्धि का महत्व दूसरे स्थान पर है। योग्यता को शुरु ने सर्वाधिक महत्व दिया है।

राजा निकुश नहीं है, यह शुरु के चिन्तन के मूल में है। उसकी योग्यता दिनचर्या की इतनी विरल चर्चा की गयी है कि इनकी पालना करने वाला व्यक्ति एक उच्चादर्श लिये उच्च ध्येय की ओर ही अग्रसर होया। एक प्रकार से राज्य के कार्य ही दैविक हैं और इनको सम्पन्न करने वाला देव है और इनकी स्मरण करने वाला प्रसात है। शुरु का कथन है कि दृष्ट प्रकृति वाला व्यक्ति राज्य के वंश में हाकू है, राजा एक प्रकार से सार्वजनिक धन का ट्रस्टी है। वह प्रजा का स्वामी न होकर नौकर है। प्रजा को दिये जाने वाले साधन के एवज में उसे कर दिया जाता है। राजा अपने कृत्यों के लिये ईश्वर के प्रति भी उत्तरदायी है। शुरु सरु सरु चेतावनी देते हैं कि अपने कर्तव्यों का पालन न करने वाला राजा नाक को प्राप्त होता है।

मंत्री, लोक प्रशासन एवं अन्तर्राष्ट्रीय संवन्ध

शुरु मंत्रिमण्डल का आकार न छोटा और न बड़ा रखना चाहते हैं। बहुत छोटे मंत्रिमण्डल में समाज का समुचित प्रतिनिधित्व नहीं हो पाता है और बड़े आकार का मंत्रिमण्डल अव्यवस्थित हो जाता है अतः मध्यम आकार का मंत्रिमण्डल ज्यादा उपयुक्त है। वह दस मंत्रियों का मंत्रिमण्डल सभी दृष्टियों से उचित मानने हैं। वे इन प्रकार हैं- पुरोहित, प्रतिनिधि, प्रधान सचिव, मंत्री, प्राङ्गविदाक (मुख्य न्यायाधीश), पण्डित, मुनना, अमृत्य एव दूत।

शुरु का कथन है कि मंत्रियों की राय सुनना राजा का परम कर्तव्य है। चाहे राज्य कितना भी कुशल, विवेकशील एवं नैतिक क्यों न हो, बिना मंत्रियों के परामर्श के उसे कोई नीति सन्धी निर्णय नहीं लेना चाहिये। ऐसा न करने वाला राजा अविवेकी, एवं अविश्वसनीय है। शुरु ने तो ऐसे राजा को हाकू तक कह दिया है। शुरु ने मंत्रियों की योग्यता के बारे में भी विचार से लिखा है और यह अग्रसर की है कि वे ध्येयशर, सचिव, मेधावी, बुद्धिमान एवं राज्य प्रेम हों।

लोक प्रशासन की दृष्टि से शुरुनैतिकता एक अनुसूच प्रथ है। राज्यकर्मचारियों का स्वार्थभ्रम, ईर्ष्या, कुशल एवं आत्मसाहित होना चाहिये। एक पद पर तीन अधिकारनिपुण किये जाने चाहिये जिनमें एक प्रमुख एवं दो उसके सहायक हों। अधिकारियों और कर्मचारियों के बारे में भी शुरु का कथन है कि उनके चयन में जति के स्थान पर योग्यता और क्षमता पर बल दिया जाना चाहिये। शुरु की ऐसी दृष्टि का एक अन्य उदाहरण यह है कि उन्होंने राज्य को यह सन्देश दी है कि राज्य कर्मचारियों अपने अधिकारों और प्रत्येक के बीच उत्पन्न झगड़े में उसे प्रजा का पक्ष लेना चाहिये। शुरु ने राज्य अधिकारियों एवं कर्मचारियों की सेवा कर्तव्य, पालन, आचरण शरिता आदि के बारे में भी लिखा है।

स्थानीय स्वशासन का भी शुक्र जिज्ञा करते हैं। दस गाँवों का अधिकारी नायक, 100 गाँवों का सामन्त कहलाता है। इससे अधिक गाँवों के अधिकारी को आशापाल या स्वराट कहा गया है। शुक्र ने एक राजा के अधीनस्थ संपूर्ण क्षेत्रफल को राष्ट्र की सत्ता दी है। शुक्र का कथन है कि सत्ता का संप्रवर्तन विकेन्द्रीकरण होना चाहिये और राजा का यह कर्तव्य है कि वह सम्पूर्ण राष्ट्र का दौरा करे और अपने प्रजाजनो के कष्टों का निवारण करे।

न्याय संबन्धी विचार भी ध्यान देने योग्य है। शुक्र ने अपराधों को चार भागों में बाँटा है— अपराधों का एक बार करना, बार बार करना, अपराध करने का प्रयत्न करना और आदतन अपराधी प्रवृत्ति। दण्ड देते समय अपराध की गुरुता, अपराध से समाज और व्यक्ति को होने वाली हानि, अपराध और अपराधी की प्रकृति को दृष्टिगत रखना चाहिये। शुक्र अपराधों को कम करने और सचाई तक पहुँचने हेतु मुकदमों की सार्वजनिक सुनवाई के पक्षधर हैं। यह चाहते हैं कि कैसेला करने से पूर्व पक्ष विपक्ष के सभी तर्कों को ध्यान से सुना जाय एवं न्यायिक अधिकारी एवं राजा को व्यक्तिगत दुर्बलताओं से ऊपर उठकर शास्त्रानुसार चलना चाहिये और आवश्यकता पड़ने पर जितेन्द्रिय, निष्पक्ष एवं वेदों के निष्णात विद्वान् बाह्यज्ञ की सहायता ली जानी चाहिये। शुक्र न्याय व्यवस्था के विकेन्द्रीकरण की भी बात कहते हैं।

न्यायाधीशों की योग्यता भी निर्धारित की गयी है। संक्षेप में उन्हें धर्मशास्त्रों का ज्ञाता, विद्वान्, स्वार्थ एवं पक्षपात रहित, सत्यवादी, विधि का ज्ञाता एवं बुद्धिमान होना चाहिये।

कौटिल्य की भांति शुक्र भी अन्तर्राज्यीय संबंधों की चर्चा करते हैं। इस दृष्टि से शुक्रनीतिसार पर अर्थशास्त्र का पूर्ण प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। शुक्र चार प्रकार के शत्रु, मित्र, मध्यम और उदासीन राजाओं का जिक्र करते हैं। राजा के राज्य के निकटवर्ती राजा स्वभाविक शत्रु हैं, जबकि इनके पड़ोसी राजा उदासीन और उनके पड़ोसी मित्र होते हैं। इनसे व्यवहार करते समय राजा को साम, दाम, दण्ड एवं भेद की नीति का अनुसरण करना चाहिये और षड्गुण्य सिद्धान्त को ध्यान में रखना चाहिये। षड्गुण्य में सन्धि, विग्रह, यान, आसन, संश्रय और द्वैधीभाव सम्मिलित हैं। संक्षेप में इन्हें स्पष्ट किया जा सकता है।

जिस क्रिया से बलवान राजा बलवान शत्रु को अपना मित्र बना ले वह सन्धि है। शत्रु को अपने अधीन कर लेना ही विग्रह है। अपनी विजय और शत्रु के नाश के लिए किया गया कार्य यान है। जिस स्थान पर बैठने से अपनी सुरक्षा और शत्रु का नाश हो वह आसन कहलाता है। दुर्बल होते हुए भी मित्रों की सहायता से राजा सुशक्ति बना रहे यही संश्रय है एवं शत्रु और मित्र दोनों स्थानों पर अपनी सेना की नियुक्ति को द्वैधीभाव कहा गया है।

मध्य युग की ओर

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन और मध्ययुगीन चिन्तन के बीच कोई निश्चित विभाजक रेखा नहीं है। चिन्तन एक सतत प्रक्रिया है, एक प्रवाह है, निरन्तरता है। इसे ऐतिहासिक काल में बाधना असम्भव है। लेकिन अध्ययन की दृष्टि से मोटे तौर पर प्राचीन काल को हिन्दू शासकों का काल, मध्ययुगीन काल को मुस्लिम शासकों का काल और आधुनिक काल को ब्रिटिश आगमन से लेकर आज तक का काल कह सकते हैं, यद्यपि यह कोई ठोस आधार नहीं है। प्राचीन मध्य युग और आधुनिक युग की यद्यपि मोटे तौर पर मुख्य मुख्य प्रवृत्तियाँ इंगित की जा सकती हैं, लेकिन किसी प्रवृत्ति को एक युग विशेष तक सीमित करना भी उचित नहीं प्रतीत होता। उदाहरणार्थ राज्य की अवधारणा से। यह सही है कि प्राचीन और मध्ययुगीन काल में राज सत्ता पर कोई नियमित और मान्य सत्थागत नियंत्रण नहीं थे। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि राजा या शासक निरंकुश था। इसी प्रकार नागरिक अधिकारों और स्वतंत्रता की भावना भी नहीं थी। उन्हें कोई सवैधानिक अधिकार प्राप्त नहीं थे क्योंकि कोई लिखित संविधान ही नहीं था। लेकिन इसका अर्थ यह भी नहीं निकलता जा सकता कि नागरिकों के अधिकार ही नहीं थे और वे गुलामी का जीवन बिताते थे। आधुनिक काल में हम संविधान, मौलिक अधिकारों की बात करते हैं लेकिन क्या हम दावा कर सकते हैं कि आज के सभी राज्य वास्तव में जनजात्रिक हैं और नागरिक वास्तव में स्वतंत्र हैं। प्राचीन और मध्ययुगीन राज्य का क्षेत्र सीमित था यद्यपि सैद्धांतिक स्तर पर उसे अप्रतिबधित कहा जा सकता है। वर्तमान काल में राज्य का क्षेत्र संविधान द्वारा निर्धारित किये जाने पर भी असीमित हो सकता है। प्राचीन और मध्ययुगीन राज्य सर्वाधिकारी नहीं बन सकता था। लेकिन आज का राज्य सर्वाधिकारी बन सकता है, ऐसा क्यों है? इसका उत्तर विज्ञान देता है। आज विज्ञान और तकनीकी ज्ञान ने राज्य को ये उपकरण प्रदान कर दिये हैं जो प्राचीन और मध्य युगीन राज्य को उपलब्ध नहीं थे। शासक चाहे कितना ही निरंकुश, कठोर महत्वाकांक्षी क्यों न हो, प्राचीन और मध्यकालीन राज्य परिस्थितिवश विकेन्द्रित थे।

प्राचीन काल से मध्य युगीन काल की ओर प्रस्थान करने के पूर्व प्राचीन काल पर एक विहंगम दृष्टिपात करना अप्रासंगिक न होगा। विचारकों में मनु, शुक्र, कौटिल्य प्रमुख हैं लेकिन जो स्थान प्रारम्भिक पश्चिमी विचारकों में अरस्तू का है ठीक वही स्थान कौटिल्य का है। यदि अरस्तू पश्चिम के प्रथम राजनीतिक वैज्ञानिक हैं तो कौटिल्य भारत के प्रथम राजनीतिक वैज्ञानिक हैं। दोनों ही यथार्थवादी हैं और करीब करीब समकालीन भी हैं। अर्थशास्त्र के बाद हम मनुस्मृति और शुक्र नीतिसार को रख सकते हैं। जहाँ मनुस्मृति विवादों और पूर्वाग्रहों से ग्रसित माना जाता है वहीं शुक्रनीति अधिक व्यावहारिक एवं यथार्थवादी ग्रन्थ है। शुक्रनीति में प्रशासनिक व्यवस्था का बड़ा ही महान और सांगोपांग वर्णन है। ऐसे अनेक विद्वान शुक्रनीतिसार को मध्ययुग की कृति ही मानते हैं।

आलोच्य युग में विभिन्न सरकारों की कार्यकुशलता के बारे में यह कहा जा सकता है वे करीब-करीब सभी सामाजिक एवं प्रशासनिक दायित्वों को पूरा करती थीं। शांति व्यवस्था बनाये रखने के अतिरिक्त व्यापार, उद्योग एवं कृषि को भी राज्य द्वारा प्रोत्साहन मिलता था। आर्थिक ससामनो की प्रचुरता का और बड़ा सबूत क्या हो सकता है कि महमूद गजनी बेशुमार सोना चांदी और मोती यहाँ से ले गया। साहित्य, कला, कौशल, दर्शन, विज्ञान, धर्मशास्त्र एवं ज्योतिष के क्षेत्र में आशातीत प्रगति हुई¹ जिसमें वेद सर्व विस्मयार्थ हैं। ईसापूर्व के जन्म के कुछ शताब्दियों पूर्व रचनाओं में मनुस्मृति और कौटिल्य का अर्थशास्त्र विशेष उल्लेखनीय हैं। उत्तरार्द्ध काल में भी कुछ महत्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना हुई है। इनमें सोमदेव का नीतिवाक्यामृत, वृहस्पति का वार्हस्पत्य अर्थशास्त्र, भोज का युक्तिकल्पतरु विशेष उल्लेखनीय हैं। शुक्रनीति को उत्तरार्द्ध काल का सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ कहा जा सकता है यद्यपि इसके बारे में जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है एकमत यह भी है कि यह कुछ बाद की कृति है। आज के न्यायालयों में जिन दो ग्रन्थों को उद्धृत किया जाता है वे हैं यिज्जाननेश्वर का मितिम्सरा एवं जिमूत्वाहन का दया भाग। रत्नारण्य की भी रचना इसी काल में हुई थी जिसे रत्नारण्य शास्त्र का अनुपम ग्रन्थ माना जाता है। ज्योतिषशास्त्र को भी राजाओं ने बड़ा संरक्षण दिया। दक्षिण भारत में शंकर और रामानुज जैसे महान् दार्शनिक इसी काल में हुये। शिक्षा के क्षेत्र में हुई उपलब्धियाँ भी कम महत्वपूर्ण नहीं हैं। नाट्य और तक्षशिला के विश्वविद्यालय विश्वविद्यालय भी इस काल की देन हैं। स्थापत्य काल की खजुराहो और मारुत आवू के मंदिर भी इसी काल की देन हैं। मथुरा के मन्दिरों का सौंदर्य और यहाँ की स्थापत्य कला इतनी मोहक थी कि एक बार तो इनको नष्ट करने के आदेश देने के पूर्व महमूद गजनी भी क्षिप्तक गया था।

यह सर्वमान्य है कि प्राचीन भारत की प्रमुख शासन प्रणाली राजतंत्र ही थी, लेकिन यहाँ प्रजातन्त्रात्मक राज्य व्यवस्था भी रही। इसके अकाट्य प्रमाण हैं। महाभारत के शांतिपर्व प्रकरण में अर्जुन और भीष्म पितामह के बीच गणराज्यों के बारे में हुई बातों का उल्लेख है। बौद्ध साहित्य में तो इसका विस्तृत वर्णन मिलता है। यूनानी लेखकों ने प्रजातन्त्रात्मक व्यवस्था के प्रचलित होने का वर्णन किया है। इन्होंने राजतंत्र एवं अनेक प्रकार की शासन प्रणालियों का उल्लेख किया है जिनमें प्रजातंत्र भी था। इन गणराज्यों में शाक्य, कोलिया, मल्ल और वृज्ज का विशेष उल्लेख किया जा सकता है। जैन और बौद्ध दर्शन के प्रणेता इन्हीं गणराज्यों के थे।

महावीर और गौतम का दार्शनिक चिन्तन गणराज्य के दार्शनिक आधार को सम्यक्त प्रदान करता है। यह वैदिक हिंसा, विशेषतौर पर पशुशक्ति और कालान्तर में उत्पन्न कर्मकाण्ड के विरुद्ध विद्रोह था। बाह्यणों के वर्चस्व के विरुद्ध यह अनवरत संघर्ष था।

1. पदम दी उदयप्रकाश: दि ऐंतिस्टिक इन्टीर्युक्ता एन्ड एडमिनिस्ट्रेशन, पृ. 227.

गौतम बुद्ध ने राज्य में क्षत्रिय को प्रथम स्थान दिया न कि ब्राह्मण को, जैनों ने घोषणा की कि कोई भी तीर्थंकर ब्राह्मण परिवार में जन्म नहीं लेगा। ब्राह्मणों द्वारा स्थापित देवी-देवताओं से ज्यादा महत्त्व व्यक्ति के कर्म और नैतिक आचरण को दिया गया। जैन दर्शन के अनुसार इस विश्व में अनन्त आत्माएँ हैं जो कर्मों के अनुसार स्वर्ग को परित्यक्त करती रहती हैं। ये कर्म ही विभिन्न जन्मों में इन्हें बाँधे रखते हैं। जैन और बौद्ध दोनों ही मानते हैं कि अपने सम्यक् ज्ञान और कर्म द्वारा मनुष्य अपने बंधनों से मुक्त होते जाते हैं। जैनों के अनुसार उच्चतम काइवल्य व ज्ञान है और बौद्धों के अनुसार यह निर्वाण है। दोनों ही दर्शन ईश्वर के महत्त्व को स्वीकार नहीं करते। एक प्रकार से दोनों ही दर्शन व्यक्ति पर जोर देते हैं और इसमें व्यक्तिवाद की अवधारणा निहित है। उदाहरणार्थ जैन दर्शन का यह उद्धरण व्यक्तिवाद की पुष्टि करता है—

मनुष्य अकेला जन्मता है, मरता है, अकेला ही वह पतन और उत्थान को प्राप्त होता है। इसकी इच्छाएँ, चेतना बुद्धि — आदि उसकी विशुद्ध रूप से अपनी ही हैं। यहाँ उसके सबन्ध न उसकी मदद कर सकते हैं और न उसे बधा ही सकते हैं।¹

बौद्ध धर्म के राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन से दो बातें स्पष्ट होती हैं— प्रथम तो यह कि राज्य समाजोत्ते का प्रतिफल है। रीधनिकय और जातक साहित्य में यह प्रतिलिखित होता है। यह गणराज्य के दर्शन को सम्मत देता है। लोगों ने धर्म के अनुसार आचरण करने और शासन चलाने हेतु मिलकर एक राजा का ध्येय कर उसे यह कार्य सौंपा। राजा यही व्यक्ति हो सकता है जो राय देश से ऊपर उठकर कार्य करता है और धर्मानुसार आचरण करता है। द्वितीय यह कि राजनीति का आधार नैतिकता हो। बौद्ध साहित्य में शासन के सिद्धान्तों में अहिंसा और नैतिक आचरण को ही महत्त्व दिया गया है। शासक को शासन संचालन में कोई छूट नहीं है। स्पष्ट घोषणा की गयी है कि धर्म का आचरण न करने पर राजा अनैतिक है और ऐसे राज्य में सर्वत्र विनाश ही विनाश है। बौद्ध साहित्य में राजसत्ता के प्रति अविश्वास और घृणा ही प्रतिलिखित होती है। सधर्म पुण्डरीक ने तो यही तर्क कह दिया कि बौद्ध साधुओं को यहाँ नहीं जाना चाहिये जहाँ राजा, राजकुमार या सावरी अधिकारी हो।² यह दसतिये कहा गया है कि हो सकता है कि राजकार्य में घाताकी और धोखेबाजी करनी पड़े। जैन विधिवेत्ताओं ने भी राज्य पर चिन्तन करते हुए यह निष्कर्ष निकाला कि यह दुःख का ही कारण है। यह एक दुःखदायी औरपि है जो आवश्यक होने पर तैनी पड़ती है। उनके अनुसार राजा को भी चाहिये कि राजकार्य के संघट से मुक्ति पाये। राजनीति हो सकता है कि इस संसार

1. जैन दंत एंड चिन्तनरी, इन्स्टीट्यूट ऑफ इन्डिया, बी.आर. मेहरा (वही पुस्तक) दृष्ट २२२०५
पृ १०५

2. दै. अर. मेरु (वही पुस्तक) दृष्ट २२२०५, पृ १०५

में आनन्द प्राप्त कर सके लेकिन इसके बाद में कदापि नहीं। केवल त्याग और सत्ता से विरक्ति से ही शान्ति और आनन्द की प्राप्ति हो सकती है।

हिन्दू काल के दो भागों में-बॉट कर देखे तो लगता है कि उत्तरार्द्ध काल में सांस्कृतिक एकता और समरसता टूटती नजर आती है। राजनीतिक और राष्ट्रीय दृष्टि से भी एकता की भावना घूमिल थी। सम्पूर्ण भारत अनेक छोटे छोटे राज्यों में विभाजित था। चन्द्रगुप्त मौर्य द्वारा स्थापित एक विशाल केन्द्रीकृत राज्य अब केवल इतिहास की वस्तु बनकर रह गया था। यद्यपि उत्तरी भारत में प्रतिहरों ने सुदृढ़ साम्राज्य स्थापित करने का प्रयास प्रयास अवश्य किया गया था और कुछ समय तक यह प्रयास सफल भी रहा, लेकिन कालान्तर में यह साम्राज्य विघटित हो गया। प्रतिहारों को इस बात का श्रेय मिला कि उन्होंने सैन्य के मुसलमानों को राजपूताना और मध्य भारत की ओर कूच करने से रोका, लेकिन इस साम्राज्य के विघटित होते ही पुनः छोटे छोटे राज्यों की स्थापना हो गई जिसके फलस्वरूप महमूद गजनी का इन छोटे छोटे राज्यों पर विजय प्राप्त करना सहज हो गया। महमूद गजनी के लूट खसोट कर वापिस लौट जाने पर भी इनने एकता की भावना का सघार नहीं हुआ जिसके परिणामस्वरूप भारत पर मुसलमानों के निरन्तर सफल आक्रमण होने लगे।¹ यह ध्यान देने योग्य बात है कि सिकन्दर के आक्रमण के उपरान्त राष्ट्रीय एकता के प्रतीक के रूप में जो एक सुदृढ़ केन्द्रीय सरकार की स्थापना हुई वह इस काल में नहीं हो पाई।²

एक अन्य दुर्बलता यह रही कि भारत ने पड़ोसी देशों के साथ अच्छे सम्बन्ध स्थापित करने के महत्व को नहीं समझा। मौर्य काल में पाटलीपुत्र में यूनानी राजदूत रहा करते थे और यहीं से अनेक सांस्कृतिक और धार्मिक शिष्टमण्डल पड़ोसी देशों में भेजे गये थे। गुप्त काल तक यह परम्परा बनी रही। समुद्रगुप्त के दरबार में लंका, जावा और सुमात्रा के दूतों के आगमन के प्रमाण मिलते हैं, लेकिन इस काल के उत्तरार्द्ध भाग में स्थिति बदल गयी जिसके घातक परिणाम निकले। यदि दोष सबन्ध और सांस्कृतिक आदान प्रदान बने रहते तो यह सूचना मिलती रहती कि महमूद गजनी के उत्तराधिकारी 1100 ईस्वी तक कितने दुर्बल हो गये थे। इस सूचना का लाभ उठाकर पंजाब से विजातीय तत्त्वों को बाहर निकाला जा सकता था। तुर्कों का मध्य एशिया से भारत की ओर प्रस्थान की सूचना भारतीय शासकों के पास पहुँच ही नहीं पाई थी। महमूद गौरी के भारत पर आक्रमण की सूचना किसी के पास नहीं थी और इसका दुष्परिणाम यह निकला कि भारतीय शासक संगठित नहीं हो पाये और वह एक एक कर छोटे छोटे राज्यों को जीतता चला गया।

भारतीय समाज के सन्दर्भ में राजनीतिक चिन्तन पर विचार करने पर स्पष्ट होता

है कि सामाजिक, सांस्कृतिक, दार्शनिक स्तर पर यहाँ जबर्दस्त एकता रही है। चाहे राजनीतिक दृष्टि से भारत में अनेक भाषाएँ एवं लिपियाँ रहीं हैं, लेकिन मूल तत्त्व की अभिव्यक्ति एक सी ही है। मानो कि सबकी जड़ एक ही है। एक प्रकार से यह समस्त वैदिक चिन्तन पर आधारित प्रतीत होता है। भारत के अधिकांश लोगों की पौराणिक वसीयत ही है। इस्लाम के आगमन पर हिन्दू धर्म और इस्लाम में टक्कर हुई, लेकिन कालान्तर में दोनों में समन्वय स्थापित होने लगा जो हिन्दू धर्म के भक्ति आन्दोलन और इस्लाम के सूफीवाद में प्रतिबिम्बित हुई। भारतीय चिन्तन में वैदिक वैश्विक दृष्टिकोण उपनिषद् के दर्शन, बौद्ध, जैन, सिख, इस्लाम का समन्वय प्रतिबिम्बित होता है।¹ चिन्तन की निरन्तरता यहाँ की विशिष्टता रही है।

मध्ययुग में लगता है कि राजनीति निम्न स्वरूप से रही है, लेकिन कालान्तर में परम्परा से जुड़ा इसका समन्वित स्वरूप प्रकट होता है। अकबर का दीनेइलाही इसी दिशा में एक प्रयास है। ब्रिटिश काल में राष्ट्रवाद का उदय पारम्परगत एवं आध्यात्मिक परिदेश लिये था। अरविन्द, विवेकानन्द, तिलक, गाँधी का इस सन्दर्भ में उल्लेख करना प्रासंगिक होगा।



1 दी आर मेहरा, पाउन्डेरन्स ऑफ इन्डियन पॉलिटिकल थॉट, मनीरा पृ 3-4

मध्य युगीन राजनीतिक चिन्तन

परिचयात्मक अध्ययन

जैसा कि पहिले ही कहा जा चुका है कि प्राचीन और मध्य युग के बीच कोई वैचारिक आधार पर खेची हुई स्पष्ट विभाजक रेखा नहीं है, लेकिन यह कहा जा सकता है कि मोटे तौर पर 8वीं शताब्दी तक का मुस्लिम प्रधान काल मध्य युग है। इसका यह अर्थ भी नहीं है कि इस काल पर हिन्दू प्रभाव नहीं है। कई स्थानों पर इनमें टकराव है। कालान्तर में यह टकराव समन्वय में परिणित हो जाता है और फिर भी टकराव बना रहता है। एवर्ड लीविस ने आंशिक रूप से ठीक ही कहा है कि एक दूसरे से मिलने की प्रक्रिया पूरे मध्य युग तक चलती रही, अवधारणाओं और रीति रिवाजों में सवाद चलता रहा और अन्ततोगत्वा वे एक दूसरे में समा गयी¹, लेकिन पूर्ण रूप से नहीं समाई।


हर्षवर्धन हिन्दू काल का सबसे प्रतापी अंतिम राजा था। उसके प्रशासन की प्रशंसा करते हुए एच.जी. कालिन्सन ने लिखा है कि हर्ष एक विशिष्ट पुरुष और भारत के महान शासकों में उसका स्थान अशोक और अकबर के समान है। उसका विशाल साम्राज्य उसकी मृत्यु के बाद छिन्न-भिन्न होने लगा। हर्ष के बाद बृहतर भारत का हास भी तेजी से प्रारम्भ हुआ। भारत इस समय दक्षिणी पूर्वी एशिया का एक बहुत बृहत् और गौरवशाली राष्ट्र था। भारत के अनेक देशों के साथ व्यापारिक और सांस्कृतिक सम्बन्ध थे। जिन देशों से हमारे सम्बन्ध थे उनमें अरब, सीरिया, मिस्र, यूनान, रोम, ईरान, अफगानिस्तान, मध्य एशिया, तिब्बत, चीन, तंका, हिन्द चीन, चम्पा, कम्बोडिया (काम्बुज प्रदेश), जावा, सुमात्रा, योर्नियो, वाली उत्तेखनीय हैं।

हर्ष की मृत्यु के उपरान्त भारत की राजनीतिक एकता को बड़ा झटका लगा और छोटे छोटे राज्यों में देश विभक्त हो गया। आर्यों के उदय और भारत पर मुस्लिम आक्रमण ने भारतीय प्रभाव को क्षीण किया, अरब हिन्द महासागर की ओर बढ़े और उन्होंने तंका, जावा, योर्नियो और सुमात्रा में अपना प्रभाव जमाना प्रारम्भ किया, जिसके फलस्वरूप बड़ी ज़्यादा भारतीय संस्कृति की आधारत पहुँचा। भारत पर मुसलमानों का प्रथम आक्रमण

1. एवर्ड लीविस, 'मिडिलेन वेस्टिकल अइस्टियन', लन्दन इटलेज 9

712 ई. में हुआ और फिर निरन्तर आक्रमण होने लगे। धीरे धीरे हिन्दुओं को मुसलमान बनाना प्रारम्भ हुआ और उनके अनेकानेक मंदिर धराशायी होने लगे। फिर मुस्लिम सत्ता स्थापित हुई जो अग्नेजो के आगमन तक किसी न किसी रूप में बनी रही। यहाँ मंगोल आक्रमण का भी उल्लेख कर देना प्रासंगिक होगा। मध्य एशिया तथा दक्षिण पूर्वी एशिया के द्वीपों में व्याप्त हिन्दू संस्कृति को उन्होंने आघात पहुँचाया।

मुसलमान भारत में तीन झुण्डों में आये। अरब व्यापारी और प्रचारक भारत में दक्षिण पश्चिमी तटों पर आये और बसने लगे। करीब करीब इसी समय मुहम्मद बिन कासिम ने सिंध पर विजय हासिल की। फिर तुर्कों और अफगानों के आक्रमण हुए जिन्होंने उत्तरी भारत पर विजय प्राप्त की और वहाँ वे बस गये। लेकिन भारत पर निर्णायक तीसरा चार मुहम्मद गजनवी और मुहम्मद गौरी (1174 - 1206) ने किया। गजनवी यहाँ अपना विशेष प्रभाव नहीं छोड़ पाया क्योंकि वह लूट खसोट कर वापिस चला गया। लेकिन मुहम्मद गौरी ने उत्तरी भारत के एक बहुत बड़े भाग को जीत लिया। कुतुबुद्दीन ऐबक ने दिल्ली को सल्तनत की राजधानी बना लिया जो सैकड़ों वर्षों तक मुस्लिम सत्ता का केन्द्र रही। प्रायः इतिहासकार कासिम के सिन्ध विजय से लेकर मुगल साम्राज्य तक के पूरे काल को मध्य युग कहते हैं। मघपि डॉ. ताराचन्द इसे प्रारम्भिक मध्य युग और उत्तरार्द्ध मध्य युग कहते हैं। उनके अनुसार आठवीं से 13वीं शताब्दी तक प्रारम्भिक मध्य युगीन समाज है।¹ शासनों के उद्देश्यों, प्रशासन के क्षेत्र एवं राजनीतिक नियंत्रण की सीमा की दृष्टि से इतिहासकारों ने उत्तरार्द्ध काल को दिल्ली सल्तनत और मुगल कालों में विभाजित किया है।²

मध्य युगीन हिन्दू भावना भक्ति आन्दोलन के रूप में प्रस्फुटित हुई। ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण इसका मूल मंत्र था। तुलसीदास का रामचरित मानस इस युग का विशेष उल्लेखनीय महाग्रन्थ है। सूरदास, रसखान, नामदेव, चैतन्य का भी विशिष्ट योगदान है। मौर्य और गुप्त साम्राज्य के पतन और हर्ष की मृत्यु के बाद बिखरे हिन्दू समाज को जोड़ने, संगठित करने का यह अनुद्यम मगीरष प्रयास । विदेशियों द्वारा आरोपित शासन प्रणाली और राज व्यवस्था में सहभागिता के घूमित स्वप्न से वत्पन्न निराशा से बचने का यह प्रबल और अर्धपूर्ण प्रयास था। पार्श्विक शक्ति और धोखेबाजी ने राजसत्ता पर सत्य, ज्ञान, विवेक और शुद्ध आचरण के लगे नियंत्रण नष्ट कर दिये।³

एक और ध्यान देने योग्य बात यह है कि इस्लाम का अधिकांश प्रभाव उत्तरी भारत में होने के कारण हिन्दू बौद्धिक गतिविधियाँ उत्तर से दक्षिण की ओर चली गयी।

1 डॉ. ताराचन्द इन्दुराज अँक इन्डियन आन इन्डियन कल्चर, इन्डियन।

2 एडी मसूद कुरीटी ऐन्थिपेटिकल रॉट इन इन्डियन, इन्डियन कैप्टिन अँक सँरान सपान्त रिमर्ष
पृ 89

3 डी. आर. मेन्ता, वही पुस्तक, पृ 89

फकीरो का इस्लामिक साहित्य के मुकाबले अधिक प्रभाव पड़ा। तमिल तेलगु में महत्वपूर्ण रचनाएँ हुई।

उत्तरार्द्ध काल में राजनीतिक चिन्तन का मूल आधार मुस्लिम चिन्तन ही रहा। इसका कारण यही था कि जिन्होंने केन्द्रीय सत्ता पर आधिपत्य बनाये रखा वे इस्लाम के अनुयायी ही थे। चूँकि करीब करीब सभी मुसलमान यहीं के थे और बलात धर्म परिवर्तन के द्वारा मुसलमान बनाये गये थे। वे मिली जुली संस्कृति के वाहक बने जो कि मुख्यतः उत्तर भारत में व्याप्त थी। शहरों और कस्बों में रहने वाले गैर मुस्लिम भी इस मिश्रित संस्कृति के प्रभाव में थे।

जहीर मसूद कुरेशी¹ के अनुसार इस्लामिक समुदाय के राजनीतिक साहित्य की चार मुख्य परम्पराएँ थीं — प्रथम परम्परा विधिवेदाओं की थी, जिन्होंने शरियत को आधार बनाया। द्वितीय परम्परा में वह साहित्य आता है जिसमें किसी राजनीतिक सिद्धान्त के आधार पर शासकों को परामर्श दिया गया है। तीसरी प्रवृत्ति एक मात्र ऐतिहासिक समाज शास्त्री इब्न खाल्डुन की कृतियों में मिलती है जिनमें अनेक आपुनिक विचार भी हैं। कुरेशी का मत है कि प्लेटो और अरस्तू का फलसफा के राजनीतिक चिन्तन से मुकाबला करना सम्भवतः इस्लाम का दर्शन को सबसे बड़ा योगदान है यद्यपि इस पर आम सहमति नहीं है। चौथा, हिन्दू धर्म और इस्लाम के संघर्ष के अवजुद दोनों ने एक दूसरे को प्रभावित भी किया है। मुद्दिजीवियों और अभिजन वर्ग के स्तर पर शरियत के राजनीतिक धर्मशास्त्र का प्राचीन भारतीय धर्म की अवधारणा के राजनीतिक पक्ष से सम्पर्क आया जिससे एक दूसरे की मूल भावना को समझने में मदद मिली। जन साधारण के स्तर पर भक्ति और सूफीवाद कई स्थानों में समन्वय और कहीं कहीं संघर्ष भी नजर आया। सूफीवाद का जनसाधारण पर भक्ति आन्दोलन जितना व्यापक प्रभाव नहीं पड़ा।

सब तो यह है कि मध्य युग के बिखरे हुए राजनीतिक चिन्तन और विचारों का अध्ययन प्रायः इतिहासकारों ने ही किया है। इनमें कुछ को इतिहासकार राजनीतिशास्त्री भी कहा जा सकता है। मुस्लिम इतिहासकारों ने शरियत को दृष्टिगत रखते हुए राज्य शासन और प्रशासन का अध्ययन किया। उनमें से कुछ ने राजनीतिक चिन्तन की पृष्ठभूमि के रूप में धर्मशास्त्रों को भी अध्ययन सामग्री बनाया। उनका विचार बना कि शरियत और धर्मशास्त्र अपने में सम्पूर्ण हैं और दो व्यवस्थाओं के प्रतीक हैं। धीरे धीरे अनेक लेखकों ने इन दोनों के आधार पर इनमें समन्वय स्थापित करने का भी प्रयास किया जिससे बाद में मिलीजुली संस्कृति की पृष्ठभूमि के निर्माण में सहायता मिली। राजा राममोहन राय से लेकर मोहनदास करमचन्द गाँधी के चिन्तन पर इसका प्रभाव पड़ा है। स्वतंत्रता संग्राम में ब्रिटिश सत्ता के विरुद्ध संघर्ष हेतु हिन्दू मुसलमान को एक दूसरे के नजदीक

आने और एक समान उद्देश्य की प्राप्ति हेतु संगठित होने में मिली जुली संस्कृति की अवधारणा की महती भूमिका रही है। ब्रिटिश काल में परकीय सत्ता द्वारा दोनो समुदायों में फूट डालो और राज करो की नीति अपनाने के कारण साम्प्रदायिक कटुता से विभक्त भारत के पुनर्जागण की दिशा में यह चिन्तन महत्वपूर्ण रहा है। धर्म निरक्षेपता, सर्वधर्म सम्भाव, सामाजिक बहुलवाद, धार्मिक सहिष्णुता आदि अवधारणायें स्वतंत्र भारत के पुनर्निर्माण हेतु किये जाने वाले प्रयासों में कारगर सिद्ध हुई हैं। मध्य युग की 'आत्मसात करने की प्रवृत्ति महत्वपूर्ण रही है। यद्यपि यह प्रवृत्ति अनेक बार अवरुद्ध रही है जिससे साम्प्रदायिक तनाव बढ़ा है, लेकिन इनके प्रभाव को नजर अन्दाज नहीं किया जा सकता।

इस्लाम, राज्य, राजसत्ता एवं समाज

चूँकि मध्य युग में केन्द्रीय सत्ता प्रधानतया मुस्लिम शासकों के हाथ में रही है अतः इस्लाम के राजनीतिक दर्शन का संक्षिप्त अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है। सभी शासकों ने न्यूनाधिक रूप से राज्य, शासन, प्रशासन और राजनीति में इस्लाम की सत्ता को स्वीकार किया है। अतः यह अध्ययन और भी महत्वपूर्ण बन जाता है। इस युग में मुस्लिम शासकों ने इस्लाम को सर्वाधिक महत्व दिया यद्यपि कुछ अपवाद भी हैं। लेकिन इस्लाम को नकारने का साहस कोई भी नहीं जुटा पाया। दूसरे शब्दों में, सैद्धान्तिक स्तर पर व्यक्तिगत और सार्वजनिक जीवन इस्लाम द्वारा प्रभावित रहा है और कई शासकों ने इसको अमली जामा पहनाने का भी प्रयास किया है। यहाँ इस्लाम के मूल सिद्धान्तों और राज्य के बारे में संक्षिप्त विवेचन प्रस्तुत किया जा रहा है।

अरबी भाषा में इस्लाम का अर्थ ईश्वर की आज्ञा पालन और शांति है। यह अल्लाह के प्रति पूर्ण समर्पण है। यह शांति का प्रतीक है, भस्तिष्क और शरीर की असली शांति केवल अल्लाह के प्रति पूर्ण अफादारी और समर्पण से ही सम्भव है। यह (अल्लाह की) आज्ञानुसार जीवन यापन है और इसी से दिल में शांति प्राप्त होती है और सम्पूर्ण समाज में भी शांति की स्थापना होती है।¹

इस्लाम के अनुसार ईश्वरीय कानून और प्राकृतिक कानून में कहीं विरोध नहीं है और मुसलमान को चाहिये कि वह अपने लौकिक जीवन में ईश्वरीय विधि को उतारे। संक्षेप में इस्लाम के मूलभूत सिद्धान्त निम्नलिखित हैं —

इमान, रिसालत, नमाज, रोजा, जक़ात, हज और अखिरत इन सबका सार यह है कि ईश्वर एक है और मोहम्मद उनके पैगम्बर हैं। प्रत्येक मुसलमान को दिन में पाँच

1. मैक्स मूलर इन्फेहेन्सरी ऑफ़ इज इस्लाम, मसाला मसाला जयन्ती इन्फेन्सरी हिन्दू, देहली, पृ. 2-3
 डॉ. देहली मुनिरा विन्ट्री: इस्लाम इन्फेन्सरी इन पर्सिपेन्स (अध्यात्मिक और एच. टी. रीतिर)
 में उल्लेख, पृ. 2

बार नमाज अदा करनी चाहिये। उसे वर्ष में एक महीने उपवास करना चाहिये। उसे अपनी आय का अर्द्ध प्रतिशत गरीबों को देना चाहिये। मक्कर की जीवन में कम से कम एक बार यात्रा अवस्य करनी चाहिये और आखिरी वक्त ईश्वर को अपने जीवन में किये गये कार्यों का लेखा जोखा देने के लिए तैयार रहना चाहिये।

इस्लाम में राज्य की कोई अवधारणा नहीं है केवल समाज पर ही जोर दिया गया है, लेकिन व्यक्ति और समाज के सम्बन्धों का निरूपण किया गया है। व्यक्ति के लौकिक जीवन को धार्मिक शिक्षाओं के अधीन लाया गया है और श्रेष्ठ जीवन के लिए समाज से पापने की आवश्यकता नहीं है। पारिवारिक और सामाजिक जीवन की परिधि में ही यह सब सम्भव है। इस्लाम व्यक्ति और समाज दोनों ही की गरिमा में विश्वास रखता है और दोनों में समन्वय स्थापित करता है। वस्तुतः व्यक्ति और समाज दोनों का उद्देश्य ही एक है। व्यक्ति के अधिकार हैं तो साथ में कर्तव्य भी हैं। उसके सामाजिक उत्तरदायित्व भी हैं जो उसके अधिकारों की सीमा का निर्धारण करते हैं। इस्लाम समानता पर जोर देता है। कुरान में वर्णित है ओ मनुष्य के पुत्रों! तुम एक दूसरे से उत्पन्न हुए हो, तुम जातियों और कुलों में विभाजित हो गये हो, लेकिन असल में तुम हो एक ही परिवार के और तुम ऐसा ही अहसास करो। वस्तुतः तुम मेरे ही श्रेष्ठ हैं जो ईश्वर से डरते हैं।¹

इस्लामिक राजनीतिक संगठन के तीन मुख्य आधार हैं —

- (1) शरियत और सुन्ना
- (2) खलीफा, और
- (3) उम्मा

ये आधार इस प्रकार हैं। शरियत और सुन्ना पवित्र कुरान की ओर से निर्धारित आचरण और पैगम्बर द्वारा स्थापित एवं स्वीकृत परम्पराएँ हैं। खलीफा से अभिप्राय उस संस्था के प्रतिनिधि से है जिसमें धार्मिक एवं सियासी शक्तियाँ निहित हैं। उम्मा से अभिप्राय समाज अथवा जाति से है जिसके सदस्य अस्ता बरे मानने वाले हैं एवं सही रास्ते पर चलते हैं। वस्तुतः राज्य शरियत को कार्यान्वित करने के लिए है जिसमें खलीफा और उम्मा की अपनी अपनी भूमिकाएँ हैं।

कुरान लौकिक और आध्यात्मिक क्षेत्रों में अन्तर नहीं करती। इसका अर्थ यह हुआ कि राजनीति और धर्म में कोई अन्तर नहीं है। पवित्र कुरान ही राजनीति का स्रोत है यद्यपि राजनीति का कोई सर्वमान्य निर्धारित स्वरूप नहीं है। कुरान में राज्य की कोई अवधारणा वर्णित नहीं है, केवल समाज का स्वरूप ही दिया हुआ है।² इस्लामिक राजनीति

1. कुरान अल-क़ुरान 21-13 हो पैगम्बर मुहम्मद द्वारा उल्लेख, 2⁰ पुनर्क, पृ. 32

2. कुरान अल-क़ुरान, 2⁰ अल्लि की स्टेट टर्म्स, पृ. 4

और प्रशासन के स्वरूप की व्याख्या कुरान में वर्णित दो उदाहरणों द्वारा की जा सकती है।¹

ईश्वर ने तुम्हें इस पृथ्वी पर उत्तराधिकारी बनाया है। तुमसे किन्हीं को अन्य लोगों की तुलना में उच्च पदों पर भी विद्यमान है। तुम ईश्वर द्वारा निर्धारित परीक्षा में सफल सिद्ध हो।

यदि कोई तीन आदमी अपने को असमजस की स्थिति में पाये तो उनमें से किसी एक को नेता चुने बिना उनका साथ रहना उचित नहीं है।

इसकी राजनीतिक ज़रूरतों में इस प्रकार की व्याख्या की जा सकती है। एक व्यवस्थित समाज के बिना इस्लाम नहीं है, नेता के बिना समाज नहीं है और आज्ञा पालन के बिना नेतृत्व नहीं है। आदमियों का नेता शरीर में आत्मा की भाँति है।

यहाँ समाज, धर्म और नेता तीनों का समन्वय हो जाता है। दूसरे शब्दों में, धर्म सर्वोपरि है और नेता के मार्गदर्शन में समाज का संचालन इस प्रकार होना चाहिये जिससे धर्म के अनुसार आचरण हो सके। नेता का अस्तित्व ईश्वर सम्मत है। ईश्वर के प्रतिनिधि के रूप में स्वयं पैगम्बर ने मदीना में कबाइली व्यवस्था को एक राजनीतिक समुदाय का स्वरूप प्रदान किया और एक प्रकार से यही राज्य की उत्पत्ति का आधार बन गया। इस्लाम ने कभी सांसारिक सत्कार की स्थापना पर बल नहीं दिया। यह अल्ला के मानने वालों पर छोड़ दिया गया कि वह कैसी व्यवस्था चाहते हैं जो कि कुरान के आदेश के अनुरूप हो। किसी सांसारिक आदमी में इतनी शक्ति नहीं कि वह कानून बनाये। इसलिये सम्प्रभुता अल्लाह में निवास करती है और कुरान ही सर्वोच्च विधि है।

धुँक सम्प्रभुता अल्लाह में निवास करती है और कुरान ही सर्वोच्च विधि है अतः सांसारिक शासन निरंकुश नहीं हो सकता। वह कानून से ऊपर नहीं है। उसका कर्तव्य है कि वह कानून के मुताबिक ही काम करे, वह कानून से बंधा हुआ है। इज़रत अबू बेकर ने जो मोहम्मद सादब के उत्तराधिकारी थे, अपने ध्यान के उपरान्त उपास्थित लोगों को कहा 'मुझे आप लोगों की सलाह और सहायता चाहिये। यदि मैं ठीक काम कर रहा हूँ तो मुझे समर्पण दीजिये। यदि मैं त्रुटि करता हूँ तो सलाह दीजिये। शासक को सच बोलना चाहिये और सत्य को छुपाना राजद्रोह है। मेरी नज़र में शक्तिशाली और निर्बल समाज है और मुझे दोनों के प्रति न्याय करना है। जैसे मैं ईश्वर और उसके पैगम्बर की आज्ञा पालन करता हूँ वैसे तुम मेरी आज्ञा का पालन करो। यदि मैं ईश्वर और उसके पैगम्बर के कानूनों की अवज्ञा करता हूँ तो मुझे कोई अधिकार नहीं है कि मैं तुम्हें मेरी आज्ञा मानने के लिए कहूँ।'² उमर ने जो कि द्वितीय खलीफ़ा थे, अपने साधियों को

1. टी. रेहना सुल्ताना इण्डियन, नयी दिल्ली, पृ. 36

2. एटिक जर्कीस, द स्टेट इज एन इम्पेरियल स्टेट, एंग्लो अरब वी डेबेट, दी टाइम्स ऑफ़ इंडिया 28 अक्टूबर, 1979

सन्तोषित करते हुए कहा कि 'मैं तुमसे प्रार्थना करता हूँ कि राज्य संचालन के योजन को दोहने में हाथ बटाओ, जिसे तुमने मेरे कन्धों पर ढाल दिया है। मैं तुम में से एक हूँ और इसलिये जो मैं कहूँ उससे प्रभावित मत हो जाओ। तुम स्थिति को समझकर अपनी राय दो।'¹

एक बार स्वयं मोहम्मद ने अपने दो विश्वासी सहयोगियों अबु बेकर और उमर को कहा यदि तुम दोनों किसी एक बात पर सहमत हो तो मैं तुमसे असहमत नहीं हूँगा।

यह बहुत कुछ प्राचीन भारत के राजधर्म की अवधारणा से मिलता जुलता है।

अंत में हम प्रोफेसर कमरुद्दीन² द्वारा इस्लामिक राज्य के बारे में दिये गये विचारों को प्रस्तुत करते हैं —

1. पवित्र कुरान या सुन्ना में मुसलमानों को राज्य की स्थापना करने का कोई आदेश नहीं है।
2. पवित्र कुरान या सुन्ना में संवैधानिक विधि या राजनीतिक सिद्धान्त का कोई प्रावधान नहीं है, यह शान्तिमय है।
3. पैगम्बर मोहम्मद ने एक राजनीतिक व्यवस्था की स्थापना अवश्य की, लेकिन यह उनका ध्येय नहीं था, यह तो ऐतिहासिक परिस्थितियों की उपज थी।
4. इस्लाम का राजनीतिक सिद्धान्त कुरान या सुन्ना पर आधारित नहीं है बल्कि पैगम्बर के साथियों की सहमति एवं खलीफ़ाओं के अमल पर आधारित था। यह ऐतिहासिक परिस्थितियों में उत्पन्न हुआ था और इसलिये इसके पीछे कोई धार्मिक मान्यता नहीं है।
5. प्रतिनिधित्व, हस्तान्तरण एवं दैयिक संप्रभुता केवल काल्पनिक है। इनका कुरान या सुन्ना में कोई आधार नहीं है।
6. राज्य समाज की केवल एक गतिविधि है और इसके लिए अनिवार्य नहीं है।

अतः इस्लामिक समाज राज्य के साथ या राज्य के बिना भी कार्य कर सकता है। भारत, श्रीलंका, सोवियत यूनियन, बर्मा, यार्लैंड, फिलीपीन्स एवं अनेक अफ्रीकी देशों में बहुत बड़ा मुस्लिम समुदाय रहता है। इन देशों में इस्लाम केवल धार्मिक आन्दोलन के रूप में कार्य कर सकता है न कि राजनीतिक शक्ति के रूप में।

1. एडोल्फ जकरिया, पेट ॥ एन इस्लामिक स्टेट, दी एंटीकित स्टेट उमर बिल्ड, दी दामर ऑफ इस्लाम 25 अगस्त, 1979.

2. प्रो. कमरुद्दीन. इस्लाम इज ए स्टेट-पेय, डि टन, 13 अगस्त, 1980

- 7 इस्लाम का ध्येय महत्वपूर्ण और सुपरिभाषित मूल्यों के आधार पर अपने दम की सामाजिक व्यवस्था का निर्माण करना है। कोई भी मुसलमानों द्वारा स्थापित राज्य जो समाज में इन मूल्यों का निर्माण करता है, इस्लामिक राज्य है, चाहे इसका ढाँचा या प्रकार कैसा भी हो।
- 8 कुरान इन मूल्यों को बताती है, न कि राज्य के बावजूद।
- 9 शायद इस्लामिक संविधान जैसी कोई वस्तु नहीं है। इस्लामिक राजनैतिक सिद्धान्त बदलता और विकसित होता रहता है।

सार रूप में यह कहा जा सकता है कि इस्लाम का शास्त्रीय सिद्धान्त पैगम्बर और उनके बाद खलीफ़ाओं के इर्दगिर्द अवस्थित है जिनमें लौकिक और आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार की शक्तियाँ निहित थीं। इन्होंने उस आधारशिला की स्थापना की जिसके अनुसार समाज का जीवन संचालित होने को था। यद्यपि इनका मुख्य कार्य आध्यात्मिक था, लेकिन लौकिक पक्ष को इससे पृथक् नहीं किया जा सकता था।

इस प्रकार ये लोग शासक, न्यायाधीश और सेनाध्यक्ष सभी कुछ थे। शुद्ध इस्लाम एक प्रकार से शास्त्रीय हिन्दू धर्म से मिलता जुलता है क्योंकि हिन्दू धर्म भी लौकिक जीवन को आध्यात्मिकता के अधीन करता है। लेकिन दोनों में एक बड़ा अन्तर भी है। जहाँ इस्लाम एक ही व्यक्ति में समस्त शक्तियाँ केन्द्रित कर देता है वहीं हिन्दू धर्म ये कार्य दो भिन्न प्रकार के समुदायों को देता है। ब्राह्मण आध्यात्मिक नेता होने के कारण यद्यपि क्षत्रिय से ऊपर है, लेकिन यह सांसारिक मामलों में हस्तक्षेप नहीं करता। इस प्रकार हिन्दू धर्म शक्तियों के विभाजन के पक्ष में है और एक दूसरे के कर्तव्य (धर्म) में हस्तक्षेप करने के विरुद्ध है।

संप्रभुता की अवधारणा

जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है कि इस्लामिक संप्रभुता की अवधारणा यह है कि इसका निवास अल्लाह में है। इसके मूल में यह है कि सब मनुष्य बराबर हैं और इसलिये बादशाह भी संप्रभु नहीं हो सकता क्योंकि वह भी एक मनुष्य ही तो है। प्राकृतिक कानून जिस पर इस्लाम कई अर्थों में अवधारित भी है यह करता है कि सभी मनुष्य एक ही तरीके से जन्मते और मरते हैं। प्राकृतिक कानून शाश्वत कानून भी है और यह कुतान की अनेक आयतों में प्रतिबिम्बित होता है। मनुष्य कहीं भी रहे, किसी भी देश और जलवायु में रहे, इतिहास के किसी भी काल में रहे, एकसा ही है। इस प्रकार इस्लाम एक ही झटके में जाति, रंग, देश, जलवायु के भेदभाव के बिना सभी को समान घोषित करता है।

स्वयं पैगम्बर ने 7 मार्च 632 ई में प्रसिद्ध विदाई के सदेन में मुग़लानों के एक बड़े जलसे को सम्बोधित करते हुए कहा कि आज के बाद एक आय और गैर

अब के मध्य कोई अन्तर नहीं होगा और न उनमें कोई छोट या बड़ा होगा। इस्लाम ने आचारण संबन्धी कुछ सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया जिनके अनुसार छोटे से छोटा आदमी भी जीवन में उच्चतम स्थान प्राप्त कर सकता है। इस्लाम द्वारा निर्धारित समाज वर्गविहीन होगा, अन्तर केवल उन लोगों में ही होगा जो सही और गलत रास्ते पर चल रहे हैं।¹ इकबाल² लिखते हैं कि मुसलमानों की हर गतिविधि में यह समानता व्याप्त है। नमाज पढ़ते समय भी खलीफ़ाओं या उनकी सन्तानों के लिए कोई अलग स्थान निर्धारित नहीं किया जाता है। उपवास करते समय अमीर और गरीब दोनों ही भूख की पीड़ा को सहते हैं। भक्का की यात्रा हज करते समय भी सभी हजारों, हजारों लोग बिना सिते एक समान साधारण कपड़े के टुकड़ों में रहते हैं। जकात धनवानों द्वारा अर्जित लाभ में गरीबों को मिलने वाली राहत है।

कहने का अर्थ यह है कि जब सभी मुसलमान बराबर हैं तो संप्रभुता मनुष्य में फैले रह सकती है। जान आस्टिन की संप्रभुता की परिभाषा है कि यह उसमें निवास करती है जो निश्चित रूप से मनुष्यों में सर्वश्रेष्ठ है और जो अन्य किसी उच्च की आशापालन करने का आदौ नहीं है और जिसकी आज्ञा की समाज स्वभावतः ही पालना करता है। चूँकि स्वाधीनता के कारण मनुष्य सत्ता का दुरुपयोग करेगा और इससे समाज में असमानता फैलेगी इसलिये संप्रभुता किसी मनुष्य में निवास कर ही नहीं सकती। प्रत्येक मनुष्य चाहे वह राजा ही क्यों न हो, उन सभी नियमों और कानूनों के अधीन है जो कुरान और पैगम्बर ने निर्धारित किये हैं। कुरान ने स्पष्ट किया है कि केवल ईश्वर ही संप्रभु है क्योंकि वह ही न्यायप्रिय और दयालु है और सभी दुर्बलताओं से ऊपर है। मनुष्य ऐसा हो ही नहीं सकता।

राजा के हस्तान्तरण या अल्लाह के प्रतिनिधि होने की अवधारणा इस्लाम में नहीं है। इसलिये कहा गया है कि इस्लाम में राज्य की अवधारणा नहीं है, लेकिन कुरान और पैगम्बर की शिक्षाओं के आधार पर विद्वानों ने अपने ढंग से इस्लामिक राज्य और संप्रभुता के सिद्धान्त को परिभाषित करने का प्रयास किया है। यहाँ भी विचारक दो भागों में बँट गये हैं। जो रुढ़िवादी विचारक हैं उनका कथन है कि ईश्वरीय सत्ता हस्तांतरित की ही नहीं जा सकती और इसलिये राजा कोई हो ही नहीं सकता। पुरातन इस्लाम राजा के पद को स्वीकार ही नहीं करता। इसका अर्थ कुछ लेखकों ने यह लगाया कि इस्लाम गणतन्त्रीय राज व्यवस्था का समर्थक है, लेकिन व्यवहार में यह बात भी खरी नहीं उतरती। अधिकांश मुस्लिम देशों में या तो राजतंत्र सेना द्वारा समर्थित राजतंत्र या सैनिक

1-2 इबन खान शेरान्की: मुस्लिम पोलिटिकल थौट एण्ड एडमिनिस्ट्रेशन, मुम्बईयम मनोहरलाल बनिरात, नई दिल्ली, पृ 197.

तब है। पाकिस्तान में सेना की सर्वोच्च भूमिका रही है। इसने जब चाहा प्रत्यक्ष रूप से सत्ता संभाल ली और जब चाहा अतैनिक शासन को बर्दाश्त किया।

राजसत्ता के बारे में दूसरा दृष्टिकोण यह है कि अल्लाह स्वयं तो पृथ्वी पर आकर शासन करता नहीं इसलिये वह अपनी सत्ता मनुष्यों को प्रदान कर देता है। लेकिन इसका मतलब यह नहीं है कि इसके आधार पर राजा कुछ भी करे, इसका अर्थ यह भी नहीं है कि यह कोई दैविक सिद्धान्त है जिसका उल्लेख पश्चिमी राजनीतिक दर्शन में मिलता है। इसको इस प्रकार समझना ज्यादा उचित प्रतीत होता है— ईश्वर ने सांसारिक शासक को यह आदेश दिया है कि वह प्राकृतिक विधि के अनुसार आचरण करे, प्रजा की भलाई करे। ऐसा करने पर ईश्वर उसे सफलता प्रदान करेंगे। इसका अर्थ यह हुआ कि सांसारिक शक्ति का शासक उपयोग करे, लेकिन उसे कुछ सिद्धान्तों के अनुसार ही आचरण करना पड़ेगा और इसमें उसे कोई छूट नहीं है। ये सिद्धान्त हैं— मानव समानता, इंसानियत, केन्द्रीकरण, अनुशासन, विनम्रता, आत्म त्याग और अनेक अन्य गुण जो कुरान में वर्णित हैं।¹ इसके अनुसार राजतंत्र पूर्णतया प्रतिबंधित नहीं है, लेकिन उसका आचरण कुरान सम्मत होना आवश्यक है। प्रथम खलीफा ने अपनी मृत्यु शैया पर घोषित कर दिया था कि उन्होंने समाज के लिए एक व्यक्ति नियुक्त कर दिया है इसको कुरान में प्रदत्त इस सिद्धान्त के प्रकाश में समझा जाना चाहिये। ईश्वर की आज्ञा मानो, पैगम्बर की आज्ञा मानो, और तुममें जिसके पास (सांसारिक) सत्ता है उसकी आज्ञा मानो। इसका अर्थ यह भी हुआ कि समाज अपने मुखिया को चुनने में समर्थ और स्वतंत्र है। लेकिन कई विद्वान इस बात से सहमत नहीं हैं। इससे यह उलझन बनी रहती है कि राजतंत्र अपना प्रजातंत्र में से कौनसी पद्धति इस्लाम के सिद्धान्त के अनुरूप है।

जहाँ तक सम्पत्ति के अधिकार का प्रश्न है, इस्लाम ने बड़े बड़े प्रतिबन्ध लगाये हैं। राजनीतिक अथवा व्यक्तिगत अधिकार के रूप में सम्पत्ति की अवधारणा इस्लाम के अनुकूल नहीं है। इस्लाम के अनुसार सारी सम्पत्ति ईश्वर की है, जिसका अर्थ हुआ कि समाज की है और व्यावहारिक दृष्टि से शासक केवल उसका ट्रस्टी मात्र है, स्वामी नहीं। यह उन सब पर लागू होता है जो राजनीतिक सत्ता के धारक हैं। पैगम्बर ने बहुत ही स्पष्ट शब्दों में कहा है कि वह केवल कोषाध्यक्ष और वितरण करने वाले हैं, यह तो ईश्वर स्वयं है जो देता है। जब पैगम्बर की बेटी फातिमा ने अपने आराम के लिए कुछ वस्तुओं की माँग की तो उन्होंने कहा क्या मैं तुम्हें ये चीजें देकर मैं मोे साधियों को नजर अन्दाज कर दूँ और उन्हें पूँख से तड़पने दूँ।²

शेरवानी³ लिखते हैं कि वह व्यक्ति जो करीब करीब सारे अरब के ही स्थानी

1 इडन एन शेखनी, वही पुस्तक, पृ 199

2-3 इडन एन शेखनी वही पुस्तक, पृ 200

ये बसीयत के रूप में उनके पास न एक दिनार था न दरहम था, न एक सेंट या गुलाम ही, न एक स्त्री या पुरुष ही। मृत्यु के समय उनका कोट भी किसी यहूदी को तीन दरहम में गिरावा रखा हुआ था। यह सम्पन्न कठिन हो जाता है कि पैगम्बर ने क्यों साधारण से साधारण कपड़ा पहना, क्यों साधारण से साधारण खाना खाया और क्यों अत्यन्त साधारण व्यक्ति का जीवन जिया जबकि उनके पास इतने बड़े राज्य की सर्वोच्च सत्ता थी। ऐसा किसी ने भी नहीं किया। यह सब ही समझ में आता है जबकि उनके विश्वास को समझे कि जो कुछ उनका है वह ईश्वर का ही है और वह तो एक मात्र इसके ट्रस्टी है।

यह इस्लामिक राज्य एक धर्म सापेक्ष राज्य है, इस पर चर्चा सार्थक लगती है। यह बात सही है कि इस्लामिक राज्य एक धर्म प्रधान राज्य है और इसका धर्म इस्लाम है। पाकिस्तान एवं अन्य कई राज्यों में राज्याध्यक्ष केवल मुसलमान ही हो सकता है और अधिकांश उच्च पदों पर मुसलमान ही आतीन हैं। धर्म सापेक्ष राज्य से अभिप्राय ऐसे राज्य से है जिसमें सत्ता ईश्वर में केन्द्रित है और उसके नाम से उलेमा, पादरी अथवा पुरोहित वर्ग तथा राजा मनमाने ढंग से शासन करते हों। उस धर्म विशेष का ग्रन्थ ही सब विधियों एवं कार्यकलापों का स्रोत माना जाता है। उस ग्रन्थ की परिभाषा अथवा किसी मुद्दे पर स्पष्टीकरण का अधिकार केवल उलेमा को ही होता है। प्रायः इस वर्ग और शासक के मध्य तालमेल हो जाता है और दोनों मिलकर प्रजा पर निरंकुश होकर शासन करते हैं। जहाँ तक इस्लामिक राज्य का प्रश्न है वह स्पष्ट है कि यह धर्म सापेक्ष ही है। यह भी सही है कि इसकी आड़ में उलेमा और शासक की मिली भागत ने इस्लाम के नाम पर जो घात री किया है, अत्याचारों पर कहर डाला है, मानव अधिकारों की हत्या की है और मनमाने कानून बनाये हैं। लेकिन इसका सैद्धान्तिक पक्ष आकर्षक भी लगता है। शेरशानी¹ के अनुसार जिसको राजनीतिक सत्ता दी गयी उसे कुरान में निहित शास्त्र सिद्धान्तों को स्वीकारना पड़ेगा और पैगम्बर के आदेशानुसार अवाम के लिए अच्छे कार्य करने होंगे। यदि शासक के हृदय में प्रजा की भलाई हो, न कि निजी स्वार्थ तो वह निर्धारित सीमाओं से आगे बढ़कर क़ानून भी बना सकता है और अन्य कोई कार्यवाही भी। यह पैगम्बर और उनके उत्तराधिकारियों के सार्वजनिक जीवन से स्पष्ट है। मदीना में स्थापित राज्य की गतिविधियों और विधि निर्माण के विस्तृत क्षेत्र से स्पष्ट है कि राज्य की शक्तियाँ कितनी व्यापक हैं। स्वयं पैगम्बर ने अपने साथियों से कहा कि सांसारिक मामलों में संभवतः वे ज्यादा समझते हैं। उनके उत्तराधिकारियों ने कुरान के इन आदेशों का पूरा लाभ उठाते हुए पञ्चमहदवी समितियाँ बना दीं जिनमें बुद्धिमान और जाने माने मुसलमान सम्मिलित होते थे, राज्य संबंधी महत्वपूर्ण मुद्दे उनके सामने रख दिये जाते थे और रहस्य के उपरान्त निर्णय से लिये जाते थे।

वैसे यह सिद्धान्त आकर्षक अवश्य है, लेकिन व्यवहार में प्रायः इसका उल्टा हो जाता है। जनता की भलाई किसमें है और इसका निर्णायक कौन है, जनहित की दुहाई देने वाला शासक निरंकुश बनकर अत्याचार करने लगे तो उस पर क्या नियंत्रण है, इसका उत्तर यहाँ नहीं मिल पाता है। कुरान और पैगम्बर की शिक्षाओं के अर्थ को उल्टेमा ही परिभाषित करेंगे न कि कोई विद्वान्, यह एक खतरनाक दिशा है जो अनेक विकट समस्याओं को जन्म देती है। धर्मनिरपेक्ष राज्य अनैतिक हो सकता है यह प्रायः कहा जाता है, लेकिन धर्म सापेक्ष राज्य नैतिक है यह भी तो नहीं कहा जा सकता।

मौलिक ग्रन्थ

शुरूनीति सार, कामन्दक नीतिसार एवं नीति वाक्यामृत के बारे में पहले ही लिखा जा चुका है। अतः यहाँ मध्य युग में रचे गये अन्य ग्रन्थों के बारे में कुछ जानकारी प्रस्तुत की जा रही है। युक्ति कल्पतरु कोई विशेष महत्वपूर्ण ग्रन्थ नहीं है। यह परमार वंश के राजा भोज को समर्पित है जो कि 11वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में थे। पुस्तक के प्रथम अध्याय में नीति के महत्व को दर्शाया गया है और कहा गया है कि जो राजा नीति का अनुसरण नहीं करता, नष्ट हो जाता है। दूसरे और तीसरे अध्याय में अधिकारियों की योग्यता आदि के बारे में और संपन्न कोष का उल्लेख है। चौथे अध्याय में सेना और पाँच से लेकर तेरहवें अध्याय तक विदेश नीति और युद्धकला के बारे में वर्णन है। चौदहवें अध्याय में न्याय, कानून और दण्ड के बारे में वर्णन मिलता है। पन्द्रहवें, सोलहवें और सत्रहवें अध्यायों में दुर्गों के बारे में उल्लेख है।

एक प्रकार से यह पुस्तक अनेक बातों का उल्लेख नहीं करती। राज्य के प्रशासनिक यंत्र एवं केन्द्रीय सचिवालय के संचालन के बारे में इसमें विशेष सामग्री नहीं है। कर्तों के बारे में भी यह मौन है और प्रांतीय, जिला एवं ग्राम प्रशासन का भी इसमें उल्लेख नहीं मिलता।

फकरो मुदाविद की अदब हल हारब वाश गुजा पुस्तक शमसुद्दीन इत्तुतमिश को समर्पित है और इसकी विषय सामग्री युद्ध और लोक प्रशासन से संबद्ध है। अवबतमुन्क का किराफत अलमुलुक राजकीशल और वित्तीय प्रशासन पर एक लघु पुस्तिका है। मिथिता के एक मंत्री चन्देसर द्वारा संस्कृत में लिखित राजनीति रत्नाकर भी है। नसरुद्दीन मुहम्मद अल तुसी द्वारा राजनैतिक ज्ञान पर लिखित अखलाक नसीरी है जो कि 1274 में लिखी गयी थी। सैयद अली अमदानी ने राजनीतिक आचार संहिता पर एक पुस्तक लिखी जिसका नाम जकीरात अल मुल्क है। हुसैनअली कराफ़ी की अखलाकए मुहसनी भी उल्लेखनीय है। अब्दुल हमीद भुररि राजनवी ने प्रशासन पर दस्तूर अन अलबाव फ़िल्स अलहिसाब नाम से पुस्तक लिखी। सातवीं शताब्दी में लिखी गयी एक संक्षिप्त पुस्तक मुजिजाए जहागिरी का भी उल्लेख किया जा सकता है जिसके रचयिता मुहम्मद बकिर नज्मेसनि

हैं। इसमें राजनैतिक और नैतिक ज्ञान के बारे में वर्णन है। नरद्दीन मुहम्मद काजी रवकानी ने भी अखलाकए जहांगीर की रचना की और यह जहांगीर को समर्पित की गयी।¹

मुघलकाल का राजनीतिक और प्रशासन पर सबसे महत्वपूर्ण ग्रन्थ जियाउद्दीन बर्नी द्वारा लिखा गया फतवाए जहाँदारी है।

मध्य युगीन राजनीतिक चिन्तन से सम्बन्धित मौलिक एवं अन्य ग्रन्थ सीमित ही हैं। इस काल में धार्मिक उन्माद, बलात धर्म परिवर्तन, युद्ध, अराजक स्थिति, सत्ता संघर्ष, विद्रोह राष्ट्र और राज्य का स्वतन्त्र, देश का छोटी छोटी राजनैतिक इकाइयों में विभक्तिकरण आदि इसके मुख्य कारण रहे हैं।

यहाँ मुख्य पुस्तकों और लेखों का वर्णन किया जा रहा है :-

पू. एन. पोपाल — हिस्ट्री ऑफ इण्डियन पोलिटिक्स आइडियाज, दि एसियन्ट पीरियड एण्ड दी पीरियड ऑफ ट्रांजीशन टू दि मिडिल एजेज (आक्सफोर्ड मुनिवर्सिटी प्रेस, मुम्बई)

ताराचन्द — स्टेट एण्ड सोसाइटी अन्डर दि मुगल्स इन इण्डिया

पुरुषोत्तम हुरीन — इण्डो मुस्लिम पोलिटी दूर करे अफगान पीरियड (इण्डियन इन्स्टीट्यूट ऑफ एडवांस्ड स्टडीज, शिमला)।

के. ए. निजामी — सम एसपेक्ट्स ऑफ रिलिजन एण्ड पोलिटिक्स इन दि पाटीथ सेन्चुरी, एशिया, मुम्बई।

आर. सी. मजूमदार — (सम्पादित) दी हिस्ट्री एण्ड कल्चर ऑफ दि इण्डियन पीपुल वोल्यूम-5 दि देहली सुलतानेट

एस. ए. ए. रिज़वी — मुस्लिम रिवाबलिस्ट मुवमेंट्स इन आर्बन इण्डिया इन दि सिक्वीन्स एण्ड सेवनटीथ सेन्चुरीज।

टी. ए. निजामी — मुस्लिम पोलिटिकल थॉट एण्ड एक्टिविटी इन इण्डिया, इयूरिंग दि फस्ट ऑफ दि नाइन्टीथ सेंचुरी (अलीगढ़)

एस. के. राय एण्ड के. फ्रांसिस — सुधा पोलिटिकल थॉट, एसियन्ट एण्ड मिडियवल, फुल व्यू एट ए म्तांस सुधा पोलिटिकल न्यू दिल्ली।

मोहियुलहसन (सम्पादित) हिस्टोरियन्स ऑफ मिडियवल इण्डिया, मीनाक्षी प्रकाशन, मेरठ।

1 जहीन मसूद कोरी, पोलिटिकल थॉट इन मिडियवल इण्डिया पोलिटिकल थॉट वोल्यूम 4, इण्डियन कोल्लेज ऑफ मेडिकल साइंस रिसर्च, एलाहबाद पब्लिशर्स, दिल्ली, पृ 91-92.

आर. पी. त्रिपाठी — सम एसपेक्ट्स ऑफ मुस्लिम एडमिनिस्ट्रेशन (किताब महल, इलाहाबाद)

आर. पी. त्रिपाठी — दि स्टेट एण्ड रिलिजन इन मुगल इण्डिया (इण्डियन पब्लिसिटी सोसायटी, कलकत्ता)

सी. वी. वैद्य — हिस्ट्री ऑफ मिडियवल्, हिन्दू इण्डिया (पूना)

एन. वी. फाने — हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र, (पूना)

एस. के. शेरवानी - आली मुस्लिम पोलिटिकल पॉट एण्ड एडमिनिस्ट्रेशन (अशरफ, लाहौर)

प्रोफेसर जहीर मसूद कुंशी का कथन है कि मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन पर उपरोक्त पुस्तकों के अलावा और भी बहुत सामग्री है, लेकिन यह बिखरी पड़ी है और विशुद्ध राजनीति अथवा लोक प्रशासन के शीर्षकान्तर्गत लिखी हुई नहीं है। राजा, नवाब उनके सलाहकार, विधिवेत्ता, सूफी, उलेमा और साहित्यकार जीवन और कर्म से ज्यादा जुड़े हुए थे और विशुद्ध राजनीतिक चिन्तन उनकी प्राथमिकता नहीं थी। मध्ययुगीन भारत में राजनीतिक इतिहास भी लिखे गये, लेकिन या तो वे राजा के समासर्धों द्वारा अथवा राजा को प्रसन्न करने के लिए लेखकों द्वारा लिखे गये। ये अधिकांश राजाओं और सम्राटों की प्रशंसा में लिखे गये हैं जिनमें सामान्य लोगों की स्थिति, उनकी आकांक्षाओं और संघर्ष पर रोशनी नहीं मिलती। राजा, नवाब, उनके सलाहकार, विधिवेत्ता सूफी उलेमाओं आदि तत्कालीन परिस्थितियों एवं उनसे उत्पन्न चुनौतियों में उलझे हुए थे और जीवन में सफलता प्राप्त करना उनका उद्देश्य था, न कि जीवन की शाश्वतता और निष्ठा आदर्शवादी चिन्तन। राजनीतिक चिन्तन स्वयं में स्वायत्तता लिए हुए नहीं था। यह व्यावहारिक जीवन से जुड़ा हुआ था जिसमें धर्म, दर्शन, लौकिक समस्याओं, शासकों का अंतर्द्वन्द्व, शासन के समक्ष चुनौतियाँ आदि सभी निहित थीं। सही बात तो यह है कि मध्ययुग में राजनीतिक विचारक नहीं हैं बल्कि ये इतिहासकार अपना जीवनी लेखक हैं और वे भारत की राजनीतिक परम्परा से कटे हुए भी थे। एक प्रकार से मध्य युग में आते आते राजनीतिक चिन्तन की निरन्तरता टूट सी गयी।

राजनीतिक चिन्तन पर ध्यान केन्द्रित न होकर राजनीतिक प्रक्रियाओं और प्रशासन पर अवश्य अपेक्षाकृत अधिक विचार हुआ है। तुर्की और मुगल सम्राटों के समक्ष राजनीतिक समस्याएँ उत्पन्न हुईं जिनके समाधान के लिए उन्होंने प्रशासन पर अधिक ध्यान दिया जो विद्वानों के अध्ययन की सामग्री भी बना। इसी अध्ययन में राजनीतिक चिन्तन भी कहीं कहीं उभर कर आया। उदाहरणार्थ ईश्वर टोपा की पुस्तक पोलिटिक्स इन दी मुगल दायम्स में देहली सल्तनत के दौरान राजतंत्र की अवधारणा का भी वर्णन मिल जाता है। इसमें बलबन, कैकुबाद, जलालुद्दीन खिलजी, अलाउद्दीन खिलजी,

गयासुद्दीन तुगलक, मोहम्मद तुगलक एवं फीरोज तुगलक से संबन्धित प्रसंग है। इसी प्रकार चदेश्वर के राजनीति रत्नकर के बारे में भी कहा जा सकता है। पोलिटिकल आइडियाज ऑफ चदेश्वर - एक मिडियवल इण्डियन पोलिटिकल थिंकर के शीर्षकान्तर्गत एत. के. कर्मशील के लेख का भी उल्लेख किया जा सकता है। नुरुल हसन की "शेख अहमद सिरहिन्दी एण्ड मुगल पालिटिक्स का भी यहाँ उल्लेख किया जाना प्रासंगिक है। इसी प्रकार के. ए. निजामी द्वारा लिखित शाह वलि उल्लाह देहलीव एण्ड इण्डियन पालिटिक्स एन एटीन्थ सेन्चुरी" में भी शाह के राजनीतिक विचारों का अच्छा वर्णन है। एक विद्वत्तापूर्ण लिखी गयी अन्य पुस्तक वलि उल्लाह और उनकी सियासी तहरीक¹ का वर्णन करना भी यहाँ आवश्यक है। इसके लेखक अबेदुल्ला सिन्धी हैं और यह उर्दू में लिखी गयी है।

कुछ रचनाओं जिनमें अधिकांश लेख हैं जिक्र किया जा सकता है। प्रो. जे. एस्. बेन्त के लेख पालिटिकल आइडियाज ऑफ मुठ नानक और पालिटिकल आइडियाज ऑफ मुठ गोविन्दसिंह, फौजसिंह द्वारा लिखित पोलिटिकल आइडियाज ऑफ सिक्ख, इयूरिंग एटीथ एण्ड नाहन्दीथ सेचुरीज का भी उल्लेख किया जा सकता है।

□ □ □

1. जहीर गगूड कुरोरी, पोलिटिकल थिंकर इन मिडियवल इंडिया, पृ. 97-98.

मध्य युग के प्रतिनिधि राजनीतिक विचारक

बर्नी

जियाउद्दीन बर्नी को मध्य युग का सर्वाधिक प्रभावशाली और व्यवस्थित राजनीतिक विचारक माना जाता है। उन्होंने राज्य शासन कला और प्रशासन पर एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ की रचना की थी जो फतवाह जहाँदरी के नाम से प्रसिद्ध है। प्रो. वी. आर. मेहता¹ के अनुसार सम्पूर्ण काल में राजनीतिक चिन्तन पर अन्य कोई दूसरी पुस्तक नहीं है जिसमें चिन्तन की इतनी गहराई हो। ऐसा प्रतीत होता है कि बर्ने प्लेटो और अरस्तू के राजनीतिक दर्शन का अच्छा ज्ञान था और साथ ही इस्लाम के मौलिक तत्वों की अन्तर्दृष्टि भी।

बर्नी को सही प्रकार समझने के लिए आवश्यक है कि उनकी पृष्ठभूमि पर विहंगम दृष्टिपात किया जाय। उनके समय में इस्लाम भारत में अपनी जड़े दृढ़ करने का प्रयास कर रहा था। भारतीय धर्मों और विशेष तौर पर ब्राह्मणवाद से उसका सीधा संपर्क हो रहा था। उनकी कृतियों में हिन्दू धर्म पर प्रहार है, लेकिन वह उसकी भरता को भी समझ रहे थे। उनका मानना था कि ब्राह्मणवाद एक शक्ति है और जब तक एक भी ब्राह्मण है इसे नष्ट नहीं किया जा सकता। बर्नी पर तत्कालीन उथल पुथल और शक्ति के बल पर इस्लाम फैलाने की शासकों की मंशा से उत्पन्न यातायात का प्रभाव है। उन्होंने शक्ति के बल पर इस्लाम के प्रचार प्रसार को बौद्धिक समर्थन दिया और हिन्दू धर्म के गूढ़ दार्शनिक तत्वों से मुकाबला करने हेतु इस्लाम को भी दार्शनिक ढाँचे में प्रस्तुत किया। उनकी कृतियों में अरस्तू, प्लेटो की कृतियों के साथ ही साथ फारस के लेखकों का भी उल्लेख किया गया है।

उनके विचारों का अध्ययन करने के पूर्व उनके जीवन और समय का संक्षिप्त दिग्दर्शन करना प्रासंगिक होगा।

जीवन परिचय

छाया जियाउद्दीन बर्नी के जीवन में बहुत उतार चढ़ाव आये। उनके समय

की घटनाओं, उनके प्रति होने वाले व्यवहार और जीवन के संघर्षकाल में हुई उनकी दुर्दशा उनके ग्रन्थों में भी परिलक्षित होती है। यद्यपि वह उच्च खानदान के थे, जीवन के अनेक वर्षों तक वह ठाट बाट से भी रहे, लेकिन उनका जिस प्रकार दुखद अंत हुआ उसे देखकर डाइडन की ये पंक्तियाँ सहसा याद आती हैं और उन पर ठीक उतरती भी हैं —

"मुझे यह नहीं मालूम है कि किस प्रकार यह तथ्य व्यक्त होता है कि इतिहासकार जिन व्यक्तियों को अमरत्व प्रदान करते हैं, अपने वाले जगत से उन्हें सम्पूर्ण पुरस्कार प्राप्त नहीं होता और उनके कार्यों एवं उनके महत्व को प्रायः विस्मृत कर दिया जाता है। न तो जगत के लोगो ने उन्हें जीवन काल में ही प्रोत्साहित किया और उनकी स्मृति को ही पूर्ण रूप से अपने वाले समय के लिए जीवित रखा। यह मनुष्य जाति की अपने अति विद्वान् उपकारियों के प्रति, जो हममें विवेक संचार अपने निश्चित ढंग द्वारा करते हैं — घोर कृतघ्नता है। वे सदैव निर्धन और प्रतिष्ठाहीन जीवन निर्वाह करते हैं जैसे कि उनका जन्म केवल लोक उपकार के लिए ही हुआ हो और जैसे उनको अपने कल्याण एवं योग क्षेम से कोई सरोकार ही न हो, साथ ही वे भोगवती की तरह अपने क्षय और दूसरों के हित के लिए प्रकाशमान होते हैं।¹

बर्नी देहली के प्रसिद्ध चिस्ती फकीर हजरत निजामुद्दीन औरिया के शिष्य, अमीर हसन संजरी और अमीर खुसरो के मित्र थे। वह यादशाह मोहम्मद तुगलक के 17 वर्षों तक नादिर सलाहकार रह चुके थे। शेख बर्नी के पिता मोईदुलमुल्क, जलालुद्दीन फीरोजशाह खिलजी के ज्येष्ठ पुत्र अर्क अलीखान के नायब थे। माता के पक्ष की ओर से कैथाल के एक प्रसिद्ध सैय्यद परिवार से बर्नी जुड़े हुए थे। बर्नी प्रारम्भ से ही प्रतिभाशाली थे। इसका एक बड़ा सबूत यह है कि उन्होंने जलालुद्दीन खिलजी की सभाओं का बड़ा सजीव, रोचक और हृदयस्पर्शी वर्णन किया है जबकि जलालुद्दीन की हत्या के समय बर्नी की आयु केवल तेरह वर्ष की ही थी।

बर्नी की संभवतः 74 वर्ष की आयु में मृत्यु हो गयी थी और आखिरी वर्षों में उनकी मनोदशा का संक्षिप्त वर्णन उन्हीं के शब्दों में किया जा रहा है² —

"मैं जो असफलता के रेगिस्तान (मरुभूमि) में एक पथघट्ट वृद्ध व्यक्ति हूँ, भोले तिये अब जीवन की कुछ ही सांसे बाकी हैं — यद्यपि 60 वर्ष व्यतीत हो चुके परन्तु फिर मुझे ऐसा अनुभव होता है कि जैसे मैं शोक से अपने घस्त्रों को फाड़ रहा हूँ और अपनी दाढ़ी और सिर के बालों को तोच रहा हूँ तथा उनकी कट्टों के समीप दुःख से

1. रीय अन्तुर्दीद खाना निषा उमगित्ततवदीन. निषातदीन बर्नी (एक अध्ययन), इतिहास विभागीय प्रकरण, मुस्लिम विश्वविद्यालय, अलीगढ़ पृ. 1

2. रीय अन्तुर्दीद खाना निषाततमिस्ततवदीन: निषातदीन बर्नी, पृ. 7.

जान दे रहा है। अफसोस हजार में उस अफसोस अतीत पर - और अब मैं एक वृद्ध अंधा, असहाय, निर्धन, मेरे पास खाने को कुछ भी नहीं अपितु पछतावे के और अपनी अपूर्ण इच्छाओं के अतिरिक्त मेरे पास कुछ भी नहीं, परलोक ले जाने के लिए।”

बर्नी की रचनायें¹

अमीर खुर्द के अनुसार बर्नी ने इन पुस्तकों की रचना की थी —

1. सनाये मोहम्मद
2. सलबाते काबरी
3. इनायत नामा
4. माआसरे सायत
5. वर्मकियों का एक इतिहास

लेकिन जिसके कारण बर्नी एक सुप्रसिद्ध इतिहासकार के रूप में प्रतिष्ठित हुये वह है तारीखे फीरोजशाही। उसका दूसरा ग्रन्थ जिसका वर्णन अमीर खुर्द की सूची में नहीं है फतवाइ जहाँदरी थी।

सर सैय्यद अहमद खाँ ने तारीखे फीरोजशाही का सम्पादन किया था। इस पुस्तक में एक लम्बी भूमिका भी है जिसमें बर्नी ने इतिहास के अध्ययन के लाभ बताये हैं। स्वयं बर्नी ने बताया है कि उन्होंने प्राचीन ग्रन्थों का अध्ययन कर एवं पर्याप्त चिन्तन और मनन के उपरान्त ही उपरोक्त ग्रन्थ की रचना की है। तफसीर, हदीस, फिक्का, तरीकत के साथ ही साथ इतिहास में बर्नी की विशेष रुचि थी। स्वयं बर्नी के शब्दों में, मैंने अपने आप को ग्रन्थों के अध्ययन के निमित्त समर्पण किया है तथा मैंने प्राचीन और नवीन हर एक विषय के बहुत ग्रन्थों को पढ़ा और टिप्पणी के पर्याप्त प्रार्थनाओं, ईश्वर ज्ञान और सन्तों के सिद्धान्तों के अतिरिक्त मुझे इतिहास से अधिक लाभदायक अन्य कोई विषय नहीं लगता।²

बर्नी ने तारीखे फीरोजशाही उस समय लिखी जबकि वह गरीबी से जूझ रहे थे और उनके पताभव के करीब छः वर्ष बीत चुके थे। ऐसी परिस्थितियों में मानसिक संतुलन बनाये रखकर तथ्यों का संकलन एवं विवेचन करना एक चुनौतीपूर्ण कार्य था जिसे बर्नी ने बखूबी सम्पन्न किया है। फिर भी तारीखे फीरोजशाही में अनेक कमियाँ एवं त्रुटियाँ रह गयी हैं जिसका एक मुख्य कारण यह था कि बर्नी की स्मरण शक्ति नष्ट हो रही थी।

बर्नी का राजनीतिक चिन्तन

बर्नी अपने विचारों में सार्वभौमिक और मध्ययुगीन दोनों ही हैं। सर्वप्रथम हम

1. शेख अब्दुल्लाह, बही पुस्तक, पृ 12.

2. शेख अब्दुल्लाह, बही पुस्तक, पृ 13.

उनके उन विचारों का अध्ययन की जिन्हें हम सार्वभौमिक कह सकते हैं। उनके इन विचारों में विवेक, ज्ञान, शाश्वतता, प्रगतिशीलता, संवेदनशीलता, वैधानिकता परिलक्षित होती है। बर्नी इन विचारों में प्लेटो और आरस्तू से प्रभावित प्रतीत होते हैं। उनका सबसे बड़ा जोर न्याय पर है। उनका स्पष्ट मत है कि राज्य का सबसे बड़ा कार्य न्याय की स्थापना करना है। उनका कथन है कि आदम के जन्मने से लेकर आज तक यदि हम प्राचीन और वर्तमान काल के सभी समुदायों को लें तो उनका एक ही मत है कि धर्म की प्रथम आवश्यकता न्याय और न्याय की प्रथम आवश्यकता धर्म है।¹ पुनः यदि पृथ्वी पर न्याय और नैतिक अधिकार नहीं होंगे तो व्यक्तिगत सम्पत्ति नष्ट हो जायेगी और हर समय और हर स्थान पर अव्यवस्था फैल जायेगी। गरीबों, असहायों की सहायता करना राज्य का कर्तव्य है। प्लेटो की ध्वनि में बर्नी कहते हैं कि यदि राजाओं ने शक्तियों को केवल अपनी इच्छाओं की पूर्ति हेतु प्रयोग में लिया तो वे अन्ततोगत्वा सही और गलत में अन्तर करने की क्षमता खो देंगे।²

बर्नी राज्य को एक स्वाभाविक संस्था मानते हैं और कहते हैं कि लोगों का राज्य में रहना आवश्यक है। यहाँ उनके विचार यूनानियों से मिलते हैं जो कि राज्य को स्वाभाविक और आवश्यक मानते थे। वह मानते हैं कि इस संसार में सत्य और असत्य दोनों ही हैं। असत्य के कारण समाज धष्ट हो जाता है और लोगों को वेदना सहनी पड़ती है। सत्य से ध्युत होने पर राजा न न्याय कर पाता है और न ही जनता की भलाई ही। अनैतिक व्यक्ति को शासन करने का अधिकार नहीं है। बर्नी राजा को नैतिकता के दायरे में बाँध देते हैं और यहाँ तक कहते हैं कि उसके सार्वजनिक और निजी जीवन में कोई अन्तर नहीं होना चाहिये।

शराब, आनंद-प्रमोद और अय्यासी का राजा के जीवन में कोई स्थान नहीं है। दूसरे शब्दों में कानून और नैतिकता के स्थापित मापदण्ड के समक्ष सभी समान हैं और चाहे छोट हो या बड़ा उसे धूँट नहीं री जा सकती।

यह विचार प्राचीन भारत की धर्म की अवधारणा से काफी मिलता जुलता है। यहाँ बर्नी के विचारों में थोड़ी सी असंगति है। उन्होंने यह भी कहा है कि राजा के व्यक्तिगत पाप क्षम्य भी हैं यदि वह प्रजा को शरियत के रास्ते पर चलाता है और वह स्वयं इस्लाम के आदर्शों की अनुपालना करता है। लेकिन भुल मिलाकर बर्नी का जोर न्याय और सत्य की स्थापना पर ही रहता है।

बर्नी ने निरंकुश शासन को अस्वीकृत किया है। शासन अत्याचार तब ही करता है जबकि उसके मन में पाप है और वह सत्ता को अपनी इच्छाओं की पूर्ति के लिए प्रयोग में लाता है।

1. बर्नी, फलदा जर्नली पृ 32. डी. आर. वेस्ता (वही पुस्तक) द्वारा उद्धृत, पृ 134.

2. डी. आर. वेस्ता (वही पुस्तक), पृ 135.

ऐसा शासन शैतान का घर है और इससे राजा के प्रति जनता की घृणा बढ़ती है और नतीजा दुर्भाग्य और विपदापूर्ण होता है। इसलिये बर्नी ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि अक्ख राज्य वह है जो धर्म की रक्षा करे और प्रजा के लिये लोककल्याणकारी कार्य करे। मध्य युगीन बर्बरता, स्वेच्छाचारिता, निरकुशता के युग में ये विचार ताजा हवा की तरह हैं। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं लिया जाना चाहिये कि बर्नी वैधानिक राजतंत्र, कुलीनतंत्र या लोकतंत्र या लोकप्रिय सरकार की वकालत करते हैं। ये सब कुछ सम्भवतः उनके चिन्तन में ही नहीं था। वह एक स्वस्थ, श्रेष्ठ और लोकहितकारी राजतंत्र की बात कर रहे हैं जो धर्म की रक्षा करे और प्रजा को धर्माचरण की ओर प्रवृत्त करे। लेकिन यहाँ स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि जहाँ हिन्दू चिन्तन में धर्म की अवधारणा अत्यन्त व्यापक है, यह कोई धर्म विशेष बौद्ध, जैन अथवा हिन्दू धर्म नहीं है, यह मानव धर्म है। यह कर्तव्य है, यह विशुद्ध नैतिक आचरण है जबकि बर्नी के लिए धर्म केवल इस्लाम ही है। इस्लाम से परे या इसके बिना उनका चिन्तन नहीं जाता, सार यह है कि बर्नी के राजनीतिक चिन्तन के मूल में इस्लाम है।

बर्नी ने इस्लाम के मूल में वह तत्त्व पाये जिनके आधार पर राज्य और प्रशासन अपनी श्रेष्ठता की कैचाइयो को प्राप्त करते हैं। उन्होंने माना कि न्याय के बिना कानूनों में स्वेच्छाचारिता परिलक्षित होती है। दूसरे शब्दों में, बर्नी ने यह बताने की कोशिश की कि कुरान के विरुद्ध आचरण ही अत्याचार है। इसका मतलब यह हुआ कि कुरान का मूलमंत्र ही न्याय की स्थापना करना है। केवल न्याय ही अत्याचार और दमन की मजबूत जज़ीरो को तोड़ सकता है।¹ सत्य को पहचानने और दमन, क्रूरता, चोरी लूट का पर्दाफाश करने के लिए न्याय का होना आवश्यक है। तर्क है कि बर्नी प्लेटो के न्याय के सिद्धान्त से बहुत प्रभावित हैं लेकिन इसके अन्य पहलू जैसे पत्नियों और सम्पत्ति का साम्यवाद इस्लाम विरुद्ध होने के कारण त्याज्य हैं।

ये कुछ ऐसे सिद्धान्त हैं जो सार्वभौमिक कहे जा सकते हैं। लेकिन बर्नी अपने परिवेश से भी बंधे हुए हैं। ऐसा लगता है कि परिवेश उन पर बहुत हावी है। इस कारण उनके चिन्तन का सौन्दर्य धूमिल हो जाता है। नैसा कि कहा भी जा चुका है कि उनके चिन्तन के केन्द्र में इस्लाम है और इस्लाम के नाम से होने वाले सभी कृत्यों को वह उचित भी ठहरा देते हैं। उदाहरणार्थ इस्लाम शांति, सौहार्द, प्रेम, त्याग सिखाता है, लेकिन हिंसा और क्रूरता को लेकर इस्लाम के प्रचार प्रसार को बर्नी ने उचित ठहराया है। वह हिन्दुओं और विशेष तौर पर ब्राह्मणों के विरुद्ध जहर उगलते हैं। वह कुरान के अलावा किसी ग्रंथ को स्वीकार ही नहीं करते और यहाँ तक कह देते हैं कि विज्ञान को पढ़ने की आवश्यकता नहीं है।

उनके अनुसार कुरान, पैगम्बर की शिक्षाएँ एवं इस्लामिक कानून ही पढ़ाने योग्य हैं। उनका कथन यह है कि इस्लाम के परम्परागत ज्ञान के विपरीत जो भी है वह निरर्थक है। सही धर्म केवल इस्लाम है और इसलिये मुस्लिम राजा का यह कर्तव्य है कि वह इस्लाम की सर्वोच्चता स्थापित करे और नास्तिकों एवं भारत के नेताओं को जो कि ब्राह्मण हैं नष्ट कर दे।¹ ऐसा लगता है कि वह केवल मुसलमानों के लिए ही शासन सिद्धान्त प्रतिपादित कर रहे हो। न्याय सिद्धान्त की बात करते हुए वह कहते हैं कि शायद यह पूर्ण रूप से प्राप्त करना सम्भव न हो। यहाँ फिर वह अपने परिवेश से ऊपर नहीं उठ पाते जबकि वह कहते हैं कि राजा इन तीन बातों में कहीं कहीं न्याय के मार्ग से अलग भी जा सकता है। ये हैं — (1) नास्तिकों पर बलात इस्लाम लादना, (2) राज की रक्षा और (3) अपने पक्षाधियों को पारितोषक देना।²

यहाँ वह पुनः न्याय के सार्वभौमिक तत्त्व को भूल रहे हैं जबकि वह ये छूट दे रहे हैं। राजा को यह बहुत बड़ी स्वतंत्रता दे रहे हैं जिसका दुरुपयोग अवश्यभावी है। सच तो यह है कि यन्नी के दिमाग में केवल इस्लामिक राज्य है।

प्रो. वी. आर. मेहता³ का कथन है कि यन्नी ने भारतीय राजनीतिक चिन्तन में पहली या अधिकारों के संदर्भ में व्यक्ति की अवधारणा को स्थापित किया। यह मानते हैं कि ऐसे अधिकारों की स्वीकृति ही राज्य का आधार है और यदि राजा लोगों के अधिकारों को मान्यता नहीं देता है तो उसका राज्य नष्ट हो जायेगा। वह पत्नी, धर्म, पुराने मित्रों, शुभ चिन्तकों, पुराने नौकरों, गुलामों और राज्य के चुनिन्दा लोगों के अधिकारों का उल्लेख करते हैं।⁴ यन्नी के चिन्तन में धर्मनिरपेक्षता का बोध होता है। लेकिन यह अत्यन्त सीमित है।

प्रो. मेहता का यह कथन कि यह पहली बार भारतीय राजनीतिक चिन्तन में व्यक्ति के अधिकारों की अवधारणा प्रतिपादित करते हैं, मध्य युगीन भारतीय चिन्तन के संदर्भ में सही है। प्राचीन भारतीय चिन्तन तो व्यक्ति की स्वतंत्रता का पोषक है। चिन्तन इतना उदात्त है कि मनुष्य को सत् = धित + आनन्द की प्राप्ति का अधिकार प्रदान करता है। यह तब ही समय है जबकि वह बंधनमुक्त हो। सच तो यह है कि धौदिक स्तर पर प्राचीन भारतीय चिन्तन व्यक्ति को अपरिमित स्वायत्तता प्रदान करता है। उसके लिए कोई चीज अंतिम नहीं है, न कोई ग्रन्थ अंतिम है और न ही कोई गुरु या राजा। गौतम बुद्ध कहते हैं "आत्मदीपो भव" आप अपने दीपक स्वयं बनो। महावीर का अनेकान्तवाद भी हत्ती की उद्धोषणा करता है। अतः प्राचीन भारतीय चिन्तन की मनुष्य को प्रदत्त

1. वी. आर. मेहता (वही पुस्तक), पृ. 133.

2-3-4. वी. आर. मेहता (वही पुस्तक), पृ. 136

अधिकारों की अवधारणा अद्भुत है, इसकी तुलना मध्य युग से करना निरर्थक है। वैसे स्वयं मेहता इस तथ्य को स्वीकार करते हैं कि बर्नी द्वारा वर्णित न्याय की अवधारणा एक धर्म सापेक्ष राज्य की है जिसका उपयोग धर्म (इस्लाम) की रक्षा और धार्मिक युद्ध (जिहाद) हेतु किया जाना चाहिये।¹

यहाँ प्रो. मेहता का यह कथन भी कि बर्नी के चिन्तन में धर्मनिरपेक्षता का भी बोध होता है चर्चा का विषय बन जाता है। वैसे धर्म सापेक्ष राज्य में प्रजा के अधिकारों की बात करना ही तर्कसंगत नहीं लगता। ऐसा एक राज्य धर्म विशेष को ही महत्व देगा और उस धर्म की व्याख्या भी मौलवी, पादरी, पुरोहित वर्ग ही करेगा, व्यक्ति तो इस सारी जटिल व्यवस्था रूपी मशीन का पुर्जा बनकर रह जाता है। उसके अन्तःकरण की आवाज तो धार्मिक ग्रन्थों, मौलवियों, पादरियों और पुरोहितों की व्याख्याओं और तथा-कथित प्रदर्शकों की वाणी के नीचे दब जाती है। इसका मतलब यह हुआ कि अधिकार वही है जो उस धर्मग्रन्थ में लिखे हुए हैं, प्रायः सभी धर्मग्रन्थों में कर्तव्य और उपदेश ज्यादा लिखे हुए हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि मानव का जन्म किसी पाप के कारण हुआ है और मोक्ष के लिए न जाने इस संसार में उसे कितनी यातनाये सहनी पड़ती हैं। मोक्ष तो पता नहीं होगी या नहीं, लेकिन यह जन्म तो उसका जंजीरों से जकड़ा गया। फिर जो किसी धर्म विशेष का भक्तावलम्बी नहीं है उसका क्या हश होगा। दमनत्रय उस पर दूट पड़ेगा। धर्मसापेक्ष राज्य में प्रायः यही होता है। फिर एक और भी बात है। बर्नी समानता की अवधारणा में विश्वास नहीं करते। उनका मानना है कि यद्यपि सब लोग शक्ति में एक से लग सकते हैं लेकिन धरित्र में भिन्न हैं। यह असमानता ईश्वर द्वारा ही बनाई गयी है। बर्नी की निम्न जातियों के प्रति घृणा थी। उन्हीं के शब्दों में निम्न लोगों को प्रश्रय देने से संसार को कोई लाभ नहीं है क्योंकि विषादा की बुद्धिमत्ता के विरुद्ध कार्य करना मूर्खतापूर्ण हठधर्मी है। बर्नी ने बतवन की इस बात के लिए प्रशंसा की कि उसने सदा कुलीन लोगों को ही उच्च पद दिये।² बर्नी ने मोहम्मद तुगलक की इस बात पर आलोचना की कि यद्यपि वह निम्न जातियों से नफरत करता था, लेकिन फिर भी उसने उनमें से अनेकों को उच्च पद दे दिये। जहाँ तक संभव हो वह हिन्दुओं को भी उच्च पद देने के पक्ष में नहीं थे चाहे वे कुलीन वंशीय ही क्यों न हों। बर्नी स्वयं में आश्चर्य थे कि शरियत के शाब्दिक पठन के अनुसार हिन्दुओं का अपमान या वध भी किया जा सकता है, लेकिन सुलतान को राज्य के हित में सोच कर नीति बनानी चाहिये और इसके लिए आवश्यक नहीं कि शरियत के मुताबिक ही चला जाय। उन्होंने

1-2. वी. आर. मेहता, वही पुस्तक, पृ. 136

3. इस्मैन इदीब, बर्नीज व्योरे ऑफ़ दि हिन्दू ऑफ़ देहली सल्तनत, दि इन्डियन हिस्टोरिकल रिव्यू, पृ. 107. इन्डियन कैबिनेट ऑफ़ हिस्टोरिकल रिसर्च, जुलाई 1980 से जनवरी, 1981.

अपनी पुस्तक साहिफाईनातई मुहम्मदी में इत्तुतमिश के मंत्री निजाम मुल्क जुनाहदि को उद्धृत किया है जिसमें कहा गया है कि मुसलमानों की संख्या इतनी कम है जैसे कि खाने में नमक। अतः उनका धर्म परिवर्तन या वध करने से तो समाज में आग लग जायेगी जिसको काबू नहीं किया जा सकेगा।¹

बर्नी धीरे धीरे इस तथ्य के बनते जा रहे थे कि हिन्दू लोग सल्तनत की राजनीतिक व्यवस्था से जुड़ते जा रहे थे। यह ध्यान देने योग्य बात है कि बर्नी ने मोहम्मद तुगलक की इस बात के लिए आलोचना नहीं की कि बादशाह हिन्दू और हिन्दू धर्म के प्रति सहिष्णु बनते जा रहे थे, जिसके लिए उन्हीं के समकालीन इतिहासकार इस्लामी ने सुलतान के सिर की माँग कर ली थी।²

बर्नी की राजनीतिक दृष्टि

बर्नी वस्तुतः इतिहासकार हैं लेकिन उन्होंने इतिहास को एक राजनीतिक दृष्टि की तरह भी देखा है। देहली सल्तनत का राजनीतिक इतिहास उनकी दृष्टि में तीन विशिष्ट प्रवृत्तियों को लिये हुए है —

1. सुलतान की निरंकुश शक्तियों में वृद्धि,
2. अधिकाधिक आतंक का प्रयोग एवं
3. उच्च वंशीय वर्गों एवं सुलतान के सभासदों की परिषद के गठन में क्रमिक परिवर्तन।

निम्न वर्गों के कुछ लोगों को सभासदों की परिषद में सम्मिलित किये जाने पर बर्नी बहुत क्रुद्ध थे। उच्च वंशीय परिषद में निम्न जाति के लोगों का सम्मिश्रण मोहम्मद तुगलक के समय अपनी परकाष्ठा पर पहुँच गया था, जिसकी बर्नी ने भर्त्सना की है। यह हिन्दुओं को उच्च स्थान दिये जाने के भी विरोधी रहे हैं।

बर्नी ने अलाउद्दीन खिलजी की इस बात पर आलोचना की है कि उसकी प्राथमिकताओं में निजी स्वार्थ, अत्यधिक धन संग्रह एवं विलासिता थी। बर्नी को इस बात की चिन्ता थी कि निरंकुश राजाओं ने सत्ता की प्राप्ति और भोग में सभी नियमों, धार्मिक शिष्टाचारों और यहाँ तक कि कुलान द्वारा निर्धारित आयामों का ताबड़तोड़ उल्लंघन किया है।

यह बलबन को उद्धृत करते हैं। सांसारिक मामलों में राजा ईश्वर का प्रतिनिधित्व करता है और राजाओं के हृदय में ईश्वर की दृष्टि का निवास होता है, लेकिन राजाओं द्वारा व्यावहारिक धरातल पर ऐसा न करने पर क्रुद्ध होकर कहते हैं कि "राजा की सत्ता

घोखा और प्रदर्शन मात्र है। यद्यपि बाहर से यह आकर्षक लगती है, लेकिन अन्दर से खोखली एवं घृणास्पद है। राजसत्ता आतंक, शक्ति एवं एकाधिकार है। सप्रभुता ईश्वर प्रदत्त न होकर पार्श्विक शक्ति द्वारा स्थापित एवं ऐतिहासिक प्रक्रिया की उपज है।¹

शासक वर्ग की दीर्घकालीन सफलता के पीछे निहित स्वार्थी तत्वों (जिन्होंने राजत्व को भोगा है) का सगठित प्रयास है और इसको प्रबल समर्थन निरंकुश राज सत्ता से प्राप्त हुआ है। बर्नी के शब्दों में निरंकुश राजसत्ता ही सरकार और प्रशासन को स्थिरता प्रदान करने का एक मात्र साधन बन गया है।²

बर्नी निरंकुश राज सत्ता और उससे उत्पन्न होने वाले दुष्प्रणिामों से व्यथित है और राजसत्ता पर नियंत्रण लगाते हैं। वह राजाओं द्वारा परसियन बादशाहों की नकल करने की भर्त्सना करते हैं चूँकि वे खुद के विरुद्ध आचरण करने वाले हैं।

सार रूप में हम बर्नी के राजतंत्र की अवधारणा को यहाँ प्रस्तुत करते हैं। मोहम्मद हबीब और खलीक अहमद निजामी³ के अनुसार ध्यान से देखने पर पता चलता है कि उसने राजतंत्र की दो अवधारणाएँ दी हैं। प्रथम अवधारणा परम्परा पर आधारित है। वह यह है कि राजा पापी है जिसे इस सत्ता में ऐसा काम करना पड़ रहा है जिसकी अनुमति कुरान और पैगम्बर नहीं देते। यदि वह बर्नी द्वारा निर्धारित मापदण्डों के मुताबिक चले तो उसका स्थान सत्ता और पैगम्बरों में होगा। वह तो एक ऐसी बात हो गयी कि मुस्लिम डाकू एक अच्छा डाकू है और उसे ईश्वरीय आशीर्वाद भी प्राप्त है यदि वह गैर मुसलमान को लूटता है और धर्म की रक्षार्थ अपनी आय का बड़ा हिस्सा दान में दे देता है और अपने कार्यों में धार्मिक सिद्धान्तों के अनुसार आचरण करता है।

यह अवधारणा यह भी है कि राजा इस पृथ्वी पर ईश्वर का प्रतिनिधि भी है। वह एक प्रकार से ईश्वर की पाछाई भी है। उसके एवं उसके सलाहकारों के नस्तिष्क ईश्वरीय प्रकाश से आलोकित होते हैं।

इस अवधारणा की तीसरी बात यह है कि राज्य का शासन करते समय राजा परस्पर विरोधी गुणों से प्रभावित होता है। जब वह ईश्वर की भाँति शासन करता है तो वह उसके बराबर होने का दावा करता है जो कि कुरान के मुताबिक असम्भव पाप है,

1 इल्मन हबीब बर्नीज थ्योरी ऑफ़ दि दिट्टी ऑफ़ दि दिल्ली सल्तनत, दि इन्डियन हिस्टोरिकल रिव्यू पृ 104

2 नरीये पीरेज्ज़रै, पृ 29, इल्मन हबीब डाट कन्सुल।

3 पतिटिक एण्ड सोसाइटी ह्यूमन दी आनर बिटिवल पीरिब, पीयुन्त पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली पृ 359-363

लेकिन प्रशासन हेतु ये विरोधी गुण होना आवश्यक भी है। अतः उसे अपने हृदय में प्रायश्चित्त करते रहना चाहिये और निरन्तर ईश्वर से क्षमा माँगते रहना चाहिये।

परम्परा पर आधारित इस अवधारणा के लिए बर्नी को दोषी मानना भी उचित नहीं है। यह अवधारणा प्रवर्तित धार्मिक मान्यताओं से ओतप्रोत है। राजा पापी है और उसे निरन्तर ईश्वर से क्षमा माँगते रहना चाहिये— यह अपराध बोध पर आधारित है। यह इस मान्यता पर आधारित है कि राजा को प्रशासन के संचालन में पाप और अन्याय करना पड़ता है। इसलिये ईश्वर से क्षमा माँगते रहना चाहिये। ईश्वर से क्षमा माँगना बुरी बात नहीं है। लेकिन प्रशासन चलाना एक अनैतिक कार्य है। यह एक खतरनाक सिद्धान्त है। दूसरी दृष्टि से देखने पर यह हास्यास्पद भी लगता है कि राजा अन्याय और पाप भी करता जाय और ईश्वर से माफी भी माँगता जाय। इसके स्थान पर यह मानना ज्यादा सकारात्मक है कि राजा को समाज के हित में न्यायपूर्वक कार्य करना चाहिये। यदि राज्य कार्य में निष्ठा, ईमानदारी और सेवा भाव होगा तो गजा अपराध बोध से मुक्त होकर, ज्यादा उत्साह पूर्वक कार्य कर सकेगा।

राजतंत्र के सम्बन्ध में बर्नी द्वारा प्रतिपादित दूसरी अवधारणा यह है कि राजा का पद सामाजिक व्यवस्था और विशेष तौर पर न्याय के कार्यान्वयन हेतु जरूरी है। मनुष्य की मूलभूत आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु एक केन्द्रीकृत कार्यपालिका होनी चाहिये जिसके पास आदेश देने की शक्ति हो।

इस्लाम के अनुसार समाज में श्रमिक हो जिन्हें श्रम के एवज में वेतन मिले, न कि गुलाम आश्रित श्रम। मध्ययुगीन परिस्थितियों में राजा के अधीन केन्द्रीकृत राजसत्ता के महत्त्व को ही स्वीकारा गया।

इसी विचार में राजा की महती शक्तियाँ निहित हैं। राज्य के अस्तित्व एवं उसके संचालन में शारीरिक शक्ति का अत्यधिक महत्त्व है और इसलिये एक विशाल सुसज्जित सेना राज्य की प्रथम आवश्यकता है। राजा को कानून बनाने का भी अधिकार होना चाहिये और अत्यन्त आवश्यक होने पर यह शरियत के विपरीत भी जा सकते हैं।¹

यनी यस्तुतः राजतंत्र का संस्थानीकरण करना चाहते थे। वह राजा को कानून निर्माण एवं प्रशासन संचालन की शक्ति देने के पक्षधर हैं। लेकिन राज सत्ता के निरंकुश उपयोग के भी यह विरुद्ध हैं। राजा की परिषद सभी राज कार्यों का स्वतंत्रतापूर्वक विवेचन कर अपनी राय राजा को दे। यदि परिषद कोई सर्वसम्मत राय बनाती है तो राजा को उसे मान लेना चाहिये। यदि उनमें मतभेद हो तो उन्हें दुगुण पुनः उस मसले पर राय करनी चाहिये।

बर्नी बहुत अल्पमत की बात नहीं कहते क्योंकि वस्तुतः मन्त्रिपरिषद् एक मनोनीत संस्था ही तो है। अतः राजा के लिए बर्नी कोई आदेश देने के पक्ष में नहीं हैं। मध्य युग में इस प्रकार की परिषद् गठित ही नहीं की गयी। राजा के परामर्शदाता हुआ करते थे जो कि वस्तुतः सहायक जैसे ही होते थे। बर्नी ने अनेक सुलतानों के शासनकालों को नजदीक से देखा था।

भूमि राजस्व एवं अन्य कई मामलों में अलाउद्दीन खिलजी मजलिस से परामर्श किया करता था, लेकिन क़त्लान्तर में उसने यह परामर्श करना छोड़ दिया। मुहम्मद तुगलक बहस के माध्यम से अपने विरोधियों को निरुत्तर कर दिया करता था। जलायुद्दीन खिलजी अवश्य मजलिस से परामर्श किया करता था, लेकिन वे प्रायः उसके दरबारियों की भाँति अधिक व्यवहार करते थे। सुलतान प्रायः उनके मामलों में हस्तक्षेप किया करता था और अपना निर्णय ही घोष देता था जिसके परिणामस्वरूप मजलिस कभी अपना निर्णय नहीं ले पाती थी। अन्य शासकों के बारे में भी यही है कि वे अपने मर्जीदानी से प्रभावित होते रहते थे, लेकिन अन्ततोगत्वा होता वही था जो वह चाहते थे।

अपने समय के शराबों के निरंकुश व्यवहार से शुष्य होकर बर्नी ने प्रस्तावित किया कि राजा की परिषद् को अर्द्ध स्वतंत्र संस्था बना दिया जाना चाहिये ताकि बादशाह पर नियंत्रण लगाया जा सके। लेकिन प्रशासन की अंतिम जिम्मेदारी राजा की होने के कारण उसके परिणाम भी उसी को भोगने पड़ते थे। यह ध्यान देने योग्य बात है कि 1200 से 1357 के बीच दिल्ली सल्तनत के सत्रह सुलतानों में से दस को या तो मार डाला गया, जहर दे दिया गया था या जेल में जीवन सीता समाप्त करने के लिए बाध्य किया गया। चूँकि परिषद् अपने द्वारा लिये गये निर्णयों के लिये जिम्मेदार नहीं होती थी अतः केवल बादशाह ही अच्छाई या बुराई के लिए जाना जाता था। वस्तुतः सत्ता भी उसी के हाथ में रहेगी, जिसकी अंतिम जिम्मेदारी होगी।

बर्नी यद्यपि राजतन्त्रवादी हैं, लेकिन इसका एक और खोप भी बताते हैं। उनके अनुसार बादशाह अपने विरोधियों को जबरदस्त दण्ड देता है जो कि एक प्रकार का राजनीतिक प्रतिशोध है।

बर्नी का कथन है कि खलीफ़ाओं का शासन कुरान या पैगम्बर सम्मत न होकर एक प्रकार के प्रजा के साथ किए गये समझौते पर आधारित है। कुरान में अथवा पैगम्बर के आदेशों में कहीं भी सरकार की आज्ञा मानने या नहीं मानने का प्रावधान नहीं है। बर्नी ने देहली सल्तनत के 95 वर्षों के अध्ययन में यह पाया कि राजा कितने क्रूर, नीच और स्वार्थी थे। इस बात का बर्नी को बहुत ही दुःख था। केवल गयासुद्दीन तुगलक में अवश्य संवेदनशीलता थी जिसने अलाउद्दीन खिलजी की व्यवस्था को बिना आतंक और क्रूरता के बनाये रखा। बर्नी ने एक इतिहासकार के नाते बलवन के शासन काल से प्रारम्भ होने वाले अत्याचारों का उल्लेख किया जिनकी पराकाष्ठा मुहम्मद बिन तुगलक

के शासन काल में हो गई। बर्नी ने लिखा है कि निर्दोष महिलाओं और बच्चों तक पर निर्मम अत्याचार हुये।

बर्नी ने बताया कि सिलसनारुद्ध होते ही बलवन ने यह जहसात किया कि राजा की शक्ति नष्ट होने लगी है जिसको पुनर्स्थापित करना उसका ध्येय बन गया। बर्नी ने लिखा कि सुलतान बलवन अपने स्नेह, दया और न्याय की भावना रखने, उपवास और प्रार्थना करने के बावजूद भी क्रूर अत्याचारी था और विद्रोह होने पर भयंकर दण्ड देता था। ऐसा दण्ड देने और सत्ता का उपयोग करते समय वह ईश्वर से भी नहीं डरता था। उसने अपनी अत्यापी शक्ति को बनाये रखने हेतु जो ठीक समझा वही किया चाहे उसकी अनुमति शरियत में हो अथवा नहीं।¹

अलाउद्दीन खिलजी के बारे में भी बर्नी ने लिखा है कि उसने ताज को हड़पा, युद्ध किये, प्रशासकीय और आर्थिक प्रक्रियाये प्रारम्भ की। बर्नी ने अलाउद्दीन के इस कार्य की सराहना की कि यद्यपि उसने अनेक लोगों को सम्पत्ति से च्युत कर दिया, लेकिन उसने कुलीन लोगों की सम्पत्ति को नहीं छुआ। इन लोगों में जमींदार, जागीरदार, सेना के बड़े अधिकारी, सरकारी अधिकारी, व्यापारी और सेठ साहूकार सम्मिलित थे। लेकिन अलाउद्दीन के अन्य क्रूर कृत्यों को बर्नी ने समर्थन नहीं दिया। इन क्रूर कृत्यों में विद्रोही अधिकारियों की महिलाओं और बच्चों को पकड़ने और उनकी हत्या अथवा परिवारों को अपमानित करने की कार्यवाही सम्मिलित थी। बर्नी ने लिखा है कि ऐसी क्रूरता की अनुमति किसी धर्म में भी नहीं दी गयी है।²

वैसे बर्नी के विचारों में विरोधाभास भी है। वैसे वह इस मत के हैं कि राजा को निरकुश नहीं होना चाहिये। लेकिन हिन्दुओं के प्रति पूर्वाग्रह के कारण वह उनके दमन के लिए एक शक्तिशाली राजा के पद का औचित्य भी बताते हैं। शैतान हिन्दुस्तानियों को नियंत्रण में रखने के लिए एक कठोर और क्रूर स्वभाव का राजा ही चाहिये।³

युक्त मिलाकर यही कहा जा सकता है कि बर्नी राजतंत्र की दुर्बलताओं से सुपरिचित होते हुए भी इसका समर्थन करते हैं क्योंकि उनके अनुसार समाज में व्यवस्था बनाने रखने का अन्य कोई उपाय नहीं है। लेकिन वह निरन्तर राजा को यह भी पथ देते हैं कि उसके दिल में ईश्वर के प्रति भक्ति हो और अपने कार्यों हेतु उसकी कृपा माँगने की आवश्यकता महसूस करे।

बर्नी की इतिहास दृष्टि

तालीखे फरीदोजशाही की प्रस्तावना में बर्नी ने लिखा है कि “इतिहास लेखन का

1 एरसन इलीव: दही लेख, पृ 105.

2 एरसन इलीव: दही लेख, पृ 106

3 मेहमूद इलीव और एल्टीक अल्मन निराली, दही पुस्तक, पृ 364

एक सिद्धान्त यह है कि एक ईमानदार इतिहासकार का दायित्व है कि वह राजाओं और बड़े आदमियों की अच्छाइयों, दानवृत्तियों, दया और न्याय प्रियता को लिपिबद्ध करे और साथ ही उनकी क्रूरताओं और नीचताओं को भी दर्शाये। इतिहास लेखन में चापलूसी का कोई स्थान नहीं है। यदि वह उचित समझे तो खुले रूप में अयवा सकेतो के द्वारा समझदार और विवेकशील व्यक्तियों को सही सूचना प्रेषित करे। यदि आतंक और अपने समकालीन शक्तिशाली लोगों के भय के कारण वह ऐसा नहीं कर पाये तो वह क्षम्य है। लेकिन उसे अतीत के शासकों के बारे में खुलकर और सच्चाई के साथ लिखना चाहिये।¹¹¹

वर्नों ने अपनी इस महान कृति का आँकलन इन शब्दों में किया है —

“मुझे इस पुस्तक के सग्रह करने में अनेक कठिनाइयों का सामना करना पड़ा है और मैं आशा करता हूँ कि निरपेक्ष व्यक्तियों से मुझे न्याय प्राप्त होगा। यह पुस्तक नाना प्रकार के विचारों से परिपूर्ण एक महान कृति है। ऐतिहासिक महत्व की दृष्टि से इस पुस्तक में सुलतानों तथा राजाओं के वृत्तान्त मिलेगे और यदि कोई राज्य के सञ्चालन, प्रबन्ध और राज्य शासन की दृष्टि से अध्ययन करे, तो उसे भी इस पुस्तक में पर्याप्त सामग्री प्राप्त होगी। साथ ही यदि कोई व्यक्ति राजा और शासकों से संबन्धित उद्देश्यों तथा नियमों की दृष्टि से अध्ययन करेगा तो इस पुस्तक में उसे भी अन्य पुस्तकों की अपेक्षा अति सुन्दर विवेचन प्राप्त होगा। यह विश्वसनीय ही है क्योंकि जो कुछ मैंने लिखा है वह तथ्य एवं तथ्य है और उसका समुचित सम्मान होना चाहिये क्योंकि मैंने सूक्ष्म शब्दों में ही अनेक विचारों को प्रकट किया है। मैं इसकी प्रशंसा में निम्न कथन को उद्धृत कर सकता हूँ —

यदि मैं कहूँ कि सम्पूर्ण विश्व में मेरे ग्रन्थ के समान अन्य कोई इतिहास संबन्धी कृति नहीं है तो कोई भी इस कथन पर विश्वास नहीं करेगा क्योंकि संसार में कोई विद्वान नहीं है।¹¹²

मध्य कालीन आठ राजाओं का वृत्तान्त तारीखे फीरोजशाही में मिलता है। सर्वप्रथम बलबन है जिसने देहली साम्राज्य पर 20 वर्ष तक शासन किया, फिर सुलतान मुईनुद्दीन कैकुबाद है जिसने केवल 3 वर्ष तक राज्य किया, फिर जलालुद्दीन खिलजी ने 7 वर्ष, तदुपरान्त अलाउद्दीन खिलजी का 20 वर्ष तक राज्य रहा। फिर उसके बाद सुलतान कुतुबुद्दीन 4 वर्ष और 6 माह गद्दी पर रहा, फिर गयासुद्दीन तुगलक का 4 वर्ष और 5 माह तक शासन रहा। शेष दो बादशाहों में मुहम्मद बिन तुगलक का 27 वर्ष तक शासन

1 तारीखे फीरोजशाही, पृ 15-16 मोहम्मद इब्न एल खन्कि अहमद निजामी (सम्पादित) पौरन्य पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली में उपलब्ध, पृ 302

2 फीरोज अहमदशाही, वही पुस्तक, पृ 18-19

रहा। इसके उपरान्त फीरोजशाह है जिसके नाम पर पुस्तक का नाम तारीखे फीरोजशाही रखा गया। स्वयं बर्नी के शब्दों में "मैंने इस पुस्तक का नाम तारीखे फीरोजशाही रखा तब इसमें जो कुछ मैंने, फीरोजशाह (ईश्वर उसके राज्य और शक्ति को सदैव रखे) वर्तमान राजा के उन सफल कार्यों, उसके इतिहास, जो कुछ मैंने ३ वर्षों के शासन काल में देखा का संक्षिप्त वर्णन किया है। यदि मैं और अधिक समय तक जीवित रहा तो वर्तमान राजा के और अधिक सफल कार्यों के देखने की आशा रखता हूँ (ईश्वर उसे बहुत वर्षों तक तख्तेशाही पर रखे) उन्हें शेष पूर्ति के लिए इस पुस्तक में जोड़ दूंगा। यदि मैं मर गया तो दूसरे किसी व्यक्ति को इनके लिखने का श्रेय प्राप्त होगा।"¹

यद्यपि जियाउद्दीन बर्नी की खूब आलोचना भी हुई है, लेकिन निःसंदेह मध्ययुगीन भारत के सचत पृथक् पूर्ण इतिहास की अनेक घटनाओं का महत्वपूर्ण घृतान्त तारीखे फीरोजशाही में है। कुछ विद्वानों ने इस कृति को भारत के 13वीं शताब्दी के प्रामाणिक वर्णन के रूप में इसकी गूरी भरी प्रशंसा की है। विशेषता इस बात की है कि यह पुस्तक किसी के दबाव या सज्जाद्वय के कारण नहीं लिखी गयी है बल्कि स्वच्छा से रचित है। उनके मतानुसार लेखक की बौद्धिक प्रतिभा एवं उनके उच्च संवन्धों तथा तत्कालीन अधिकांश प्रमुख व्यक्तियों से व्यक्तिगत परिचय के कारण इस पुस्तक की विश्वसनीयता और भी ज्यादा बढ़ जाती है। बर्नी ने "राज्य के कार्यों में प्रत्यक्ष रूप से कोई भाग नहीं लिया अपितु वह अपने समय के व्यक्तियों तथा रीति रिवाजों और प्रमुख घटनाओं (जो उस समय हुई थी) का शान्त धन्यु घतुर और बुद्धिमान दृष्टा था। कुछ भी हो इतिहास लेखकों को ऐसे उच्च संवन्ध और अवसर प्राप्त हुये हैं किन्तु कुछ ही इतिहास लेखकों को बर्नी के समान राजकीय संरक्षण तथा सहायता से बर्धित रहना पड़ा होगा। दूसरे कुछ व्यक्तियों ने बर्नी पर परावृत्त पूर्ण और धार्मिक असाहिष्णुता व जातीय अभिमान का दोष लगाया है एवं कठोर आलोचना की है क्योंकि उनके अनुसार बर्नी ने लड़ाइयों की धनपूर्ण विधियों और उसके वर्णन में कहीं कहीं कठिन देशी शब्दावली का प्रयोग किया है, जिसको समझना और व्याख्या करना कठिन प्रतीत होता है। इन आलोचनाओं में पर्याप्त सच्चाई है, परन्तु इन दोषों से उसकी कृति का मूल्य कम नहीं होता है।

13वीं शताब्दी के भारतीय ऐतिहासिक साहित्य से इस ग्रन्थ को अलग कर लेने पर इस अन्यकारपूर्ण समय का प्रकाश ही मानो पृथक् हो जाता है। बलबन, अलाउद्दीन, मोहम्मद तुगलक के इतिहास का पुनः लिख जाना असंभव है जो बिना इस ग्रन्थ के अन्यकार की प्रतिष्ठा में लीन हो जायेगे।²

बर्नी निःसंदेह मध्य युग के सर्वाधिक प्रभावशाली लेखक हैं लेकिन उनकी गिनती

1. रोज अन्दुदीन, वही पुस्तक, पृ 38

2. रोज अन्दुदीन, वही पुस्तक, पृ 19-20

इतिहासकारों में है न कि राजनीतिक विचारकों में। शेरशाह के समय तक बर्नी को श्रद्धा और सम्मान के साथ पढ़ा गया, लेकिन इसके उपरान्त उन्हें गंभीरता से नहीं लिया गया।¹ वैसे प्रत्येक विचारक अपने युग की उपज होता है या तो वह अपने युग से प्रभावित हो जाता है अथवा प्रतिक्रिया स्वरूप अपने युग की भर्त्सना कर नई व्यवस्था की कल्पना करता है।

मध्य युग के लेखक के समक्ष यह खतरा उत्पन्न हो जाता है कि वह आधुनिक भाषणों के आधार पर मध्य युग का आँकलन करता है। बर्नी के प्रसिद्ध ग्रन्थ फतवाएँ, जहाँदी का महत्व इस बात में है कि एक मध्य युगीन विचारक ने तत्कालीन भाषणों के आधार पर इसकी रचना की है। वृद्ध, आधे अंधे और जबर्दस्त मुसीबत भोगने वाले बर्नी ने अपनी स्मरण शक्ति के प्रभाव से मृतकों को (लेखन के जरिये) जीवित कर दिया और वस्तुतः उनके साथ ही जिये। ऐसी विषम परिस्थितियों और इतनी वृद्धावस्था में किसी अन्य इतिहासकार ने इतने महान ग्रन्थ की रचना नहीं की।¹

अबुल फजल

अबुल फजल का जन्म 1551 में हुआ था। बर्नी से अबुल फजल तक का काल एक बहुत लम्बा सफर है जिसमें बहुत उतार चढ़ाव आये। स्वभावतः राजनीतिक चिन्तन इससे अप्रभावित नहीं रहा। बर्नी की अवधारणा एक विशुद्ध इस्लामिक राज्य की थी जिसमें राज्य का कार्य और मुसलमानों का बलात् धर्म परिवर्तन भी था। राजा का फर्ज धर्म पालन करवाना था। इसमें मौलवियों का राज्य कार्यों में हस्तक्षेप बढ जाता था जिसे कुछ राजाओं ने पसंद नहीं किया। इनमें दो नाम विशेष तौर पर गिनाये जा सकते हैं। ये हैं — इल्तुतमिश और बलवन। ये राजकार्य अपने ढंग से करने में विश्वास करते थे जिसमें राजसत्ता पर अनावश्यक दबाव न आये। मुगल काल तक आते आते यह विचार और भी दृढ़ होने लगा। इसके साथ ही इस काल में हिन्दू धर्म और इस्लाम में खाई कम होने लगी और कबीर, नानक, दादू और चैतन्य ने दार्शनिक स्तर पर समन्वय स्थापित करने में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया। अकबर का शासन काल इस समन्वयवादी सत्कृति का प्रतीक था। अबुल फजल अकबर के सभासद थे।

अबुल फजल श्रेष्ठ मुबारक की रहनुमाई में बड़े हुए। श्रेष्ठ मुबारक का उन पर गहरा प्रभाव पड़ा। मुबारक का मानना था कि सभी मनुष्य समान हैं और धार्मिक एवं सामाजिक मतभेद होते हुए भी समाज की मूलभूत एकता को कायम रखना चाहिये क्योंकि सभी में एक प्रकाश की मौलिक सांस्कृतिक एकरूपता है। उनका मानना था कि हिन्दुओं और मुसलमानों के समझे कोई ठोस आधार पर नहीं हैं केवल सतही हैं और वे भी उनके

निहित स्वार्थों और संकीर्ण दृष्टिकोणों की वजह से हैं। आइने अकबरी अबुल फजल का प्रतिद्वन्द्व ग्रन्थ है जिसमें उनके राजनीतिक विचार मिलते हैं।

फजल अपने परिवेश से प्रभावित हैं और इसलिये राजतंत्र ही उनके चिन्तन के मूल में है। वह राजा को ईश्वर का ही प्रतिनिधि मानते हैं।¹ ईश्वर की आज्ञा से ही उसमें मानवीय गुणों का संचार होता है और उसके हृदय में प्रजा के प्रति पिता तुल्य स्नेह और दया होनी चाहिये। जन कल्याण ही उसका सबसे बड़ा कर्तव्य और धर्म भी है। वह जनता का आध्यात्मिक गुरु भी है।

फजल पर प्रभाव

फजल के मानस पर एक घटना का बड़ा प्रभाव पड़ा जो उनकी रचनाओं एवं क्रियाकलापों में परिलक्षित होता है। उनके और उनके परिवार को शक्तिशाली उलेमाओं का कोप भाजन बनना पड़ा। उनके पिता शेख भुवारक के बारे में यह संदेह था कि वह शिया थे यद्यपि फजल ने इस बात का खण्डन किया है। उनके परिवार ने उलेमा के अत्याचार करीब दो दशकों तक सहे और ये लोग एक स्थान से दूसरे स्थान पर भागते रहे जहाँ किसी ने उनकी शरण नहीं दी। परिवार की व्यापा का अंत 1574 में हुआ जबकि अकबर ने फजल के परिवार को सरक्षण दिया। कुछ समय उपरान्त ही फजल ने अकबर के सभासद के पद को ग्रहण कर लिया।

फजल पर दूसरा बड़ा प्रभाव आध्यात्म का है। वस्तुतः वह एक शक्तिशाली थे और उनका चिन्तन अपने युग और समकालीन परिवेश से ऊपर उठकर, मानव विकास से जुड़ गया था। यद्यपि उन्होंने राज्याध्यय प्राप्त कर लिया था, लेकिन उनका हृदय दर्शन और शाश्वत चिन्तन की ओर ही था। उन्हें सभासद पद छीनकर नहीं लगा लेकिन अकबर के अहसान के कारण वह इस पद पर बने रहे। अकबर वस्तुतः उनके लिए नामक, मित्र, श्रेष्ठ पुरुष, श्रेष्ठ राजा और मानवीय गुणों का प्रतीक था। उसमें अपरिचित बौद्धिक समतायें थी और अंतिम सत्य की खोज में वह एक साधु का जीवन बिताना चाहते थे, लेकिन अकबर के प्रति उनकी निष्ठा ने यद्यपि यह पद छोड़ने नहीं दिया, लेकिन फिर भी वह अपने ढंग का जीवन ही जीते रहे। उनकी सभासद के रूप में धीरे धीरे उन्नति होती रही। 20 के मनसबदार से प्रारम्भ कर वह 5000 के मनसबदार के पद पर पहुँचे। वह राज दरबार के अत्यन्त प्रतिष्ठित और अकबर द्वारा सम्मानित सभासदों में रहे। दर्शन के क्षेत्र में उनकी गिनती बड़े विद्वानों में थी, लेकिन उनका अंत दर्दनाक रहा। 1602 में जब वह 5000 के मनसबदार नियुक्त हुए उसी वर्ष राजकुमार सलीम के इशारे पर उनकी हत्या कर दी गयी।

फजल का मुख्य योगदान

राज दरबार में उच्च पद पर आसीन होना फजल के गौरव को नहीं बढ़ाता। उनका गौरव उस योगदान में निहित है जो उन्होंने कट्टर उलेमाओं के विरुद्ध संपर्कित होकर दिया। उन्होंने बहुत ही व्यवस्थित ढंग से उलेमाओं के तर्कों का खण्डन का एक प्रक्रिया को प्रज्वलित किया, जो धार्मिक सहिष्णुता, उदारता, मानव बन्धुत्व की भावना से जुड़ गयी। उन्होंने सकीर्णता पर निर्मम प्रहार किया और मनुष्य को छोटे छोटे घरों में में बाँट देने की प्रवृत्ति की भर्त्सना की।

अकबर उनके विचारों से बहुत प्रभावित हुआ और उलेमाओं के प्रतिकूल उसके दृष्टिकोण के निर्माण की पृष्ठभूमि के मूल में फजल की विद्वता, प्रतिभा और तर्कशक्ति है। धार्मिक सहिष्णुता फजल की समस्त रचनाओं में प्रवाहित होती है और इस प्रकार मध्य युग के घृणा, प्रतिशोध और कट्टरपन के विशाल समुद्र में फजल प्रेम, शांति, सहिष्णुता के एक द्वीप नजर आते हैं। अकबर से मित्रता का भी यह खेरा और रचनात्मक आधार बन गया।

1575 और 1585 के बीच का दशक अकबर का एक प्रकार से परीक्षा काल था। इस बीच अकबर के समक्ष अनेक समस्याएँ उपस्थित हुईं, जिनमें मुस्लिम बादशाह का इस्लाम और गैर मुसलमानों के प्रति दृष्टिकोण भी शामिल था। इबादतखाने में धर्म के सदन में गहन चर्चा होने लगी जिनमें अबुल फजल ने अपनी तकरीरों में विवेक और सहिष्णुता के पक्ष को बड़े ही प्रभावशाली ढंग से प्रस्तुत किया। अकबर के समर्पण के कारण फजल के हौसले बुलन्द रहे और उन्होंने कट्टरपन्थी उलेमाओं को हावी नहीं होने दिया। अंत में उलेमाओं ने अकबर को इमाम इआदिल स्वीकार किया जिसका अर्थ यह था कि अकबर मुस्लिम समाज का सर्वोच्च नेता है एवं उसे मुस्लिम विधि और कानून की व्याख्या करने का अधिकार है। कट्टर उलेमाओं को उनके उच्च पदों और प्रभावशाली जगहों से मुक्त कर दिया गया। धार्मिक मामलों में प्रशासन के पद भी उनसे ले लिये गये और एक प्रकार से नये युग का सूत्रपात हुआ जिसका बहुत बड़ा श्रेय अबुल फजल को है। ऐसा करना फजल का एक बड़ा ध्येय था और उनकी तकरीरों और रचनाओं में न केवल इतिहास की ही बल्कि धर्म, राजनीति, राज, प्रजा आदि के सबन्ध में एक तस्वीर मिलती है। उनकी भाषा, शैली, विषय सामग्री एक बौद्धिक और विद्वान पुरुष की है और उन्होंने अकबानामा में स्पष्ट भी किया है कि यह उन लोगों के लिए है जो चिन्तनशील हैं।

फजल के राजनीतिक और धार्मिक विचार दो कारणों से महत्वपूर्ण हैं। प्रथम इतिहास के महत्वपूर्ण तथ्यों के संकलन के निर्धारण में इनकी भूमिका है। द्वितीय विषय सामग्री के चयन में भी इनका प्रभाव है। फजल ने तथ्यों का बहुत ध्यानपूर्वक निरूपण

किया है, लेकिन उनके मूल्यांकन एवं प्रस्तुतीकरण में उनके विचारों की बड़ी भूमिका रही है। दूसरे शब्दों में इतिहास को उन्होंने अपने ढंग से देखा और इससे कुछ महत्वपूर्ण निष्कर्ष निकाले।

हिन्दू मुस्लिम एकता और सौहार्द स्थापित करने की प्रक्रिया को बलवती बनाना फजल का विशिष्ट योगदान है। इससे भारतीय समाज और राजनीति पर गहरा प्रभाव पड़ा है और एक मिली जुली सस्कृति का विचार विकसित हुआ जो कालान्तर में आधुनिक भारत के सामाजिक और राजनीतिक चिन्तन की पृष्ठभूमि में सहायक बना। आइने अकबरी¹ में वर्णित स्थल के मुख्य अंश यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं —

हिन्दू मुसलमानों के बीच धार्मिक मतभेद एवं विरोध का मुख्य कारण यह है कि हिन्दू ईश्वर को मानव आकृति और तत्त्वों में देखते हैं।

अबुल फजल इस आरोप को निराधार मानते हैं। ध्यान से देखने पर स्पष्ट होता है कि हिन्दू भी एक ही ईश्वर में विश्वास करते हैं, लेकिन इस छोटी सी बात ने तहलका मचा दिया और दोनों धर्मावलम्बियों में गहरी दुश्मनी पैदा कर दी और यहाँ तक कि खून खराबा हुआ।

फजल भाति के कई कारण बताते हैं —

1. एक दूसरे की भाषा और चिन्तन के तौर तरीकों के बारे में पूर्ण अज्ञानता।
2. बहुसंख्यक लोगों की शोष और अन्वेषण के द्वारा वास्तविक सत्य जानने की इच्छा का अभाव।
3. दोनों धर्मावलम्बियों द्वारा स्थापित परम्पराओं को सामान्य तौर पर स्वीकार कर लेना और विवेकपूर्ण पद्धति से चिन्तन प्रक्रिया को अवृद्ध रखना।
4. सहानुभूतिपूर्वक सहिष्णु बनकर एक दूसरे के दृष्टिकोण को समझ सकें इसके लिए विद्वानों और भिन्न भिन्न धर्मों के जानकार लोगों के परस्पर विचार विमर्श हेतु किसी एक स्थान पर बैठने का अभाव।
5. शासक की ऐसी पहल करने एवं आवश्यक वातावरण बनाने में असफलता जिससे कि विद्वान अपने विचारों का आदान प्रदान कर सकते।
6. बर्बरता और बदतमीजी को जीवन से निष्कासित करने की इच्छा का अभाव। बिना सोचे समझे लोगों ने एक दूसरे के धर्म की निन्दा की और उन्हें मार दिया। उन्होंने यह नहीं समझा कि धार्मिक अत्याचार विवेक शून्य और मूर्खतापूर्ण होते हैं। विरोधी लोग प्रायः अज्ञानी होते हैं और इसलिये उन्हें कत्ल करने के बजाय समझाया जाना चाहिये।

1. नेमन अहमद सिद्दिकी, दीप अजुल फजल, पृ. 136-37. मेहिनूत हसन (सम्पादित) हिस्तेरियन्त कौफ़ निरूपित इम्तिहान, मैन्यासी प्रकाशन, मेरठ।

यह महत्वपूर्ण है कि फजल समाज निर्माण में राज्य की महती सकारात्मक भूमिका के पक्षधर हैं। यह एक आधुनिक विचार है जिसके अन्तर्गत राज्य का कार्य केवल कानून और व्यवस्था बनाये रखना नहीं है बल्कि सामाजिक सौहार्द और सहिष्णुता के लिए राज शक्ति का उपयोग करना है ताकि समाज निर्माण की प्रक्रिया प्रशस्त हो और व्यक्ति को सही दिशा मिले। समकालीन परिस्थितियों में फजल की यह बौद्धिक प्रखरता और निष्ठा अभिनन्दनीय है। फजल अपने कुण्ठाग्रस्त परिवेश से ऊपर उठकर मानवीय पक्ष को उजागर करते हैं और इसलिये उनका भारत की सहिष्णु और उदार राजनीतिक और सामाजिक परम्परा के इतिहास में एक सम्मानजनक स्थान है।

राज्य, राजा एवं राजसत्ता

फजल केन्द्रीकृत प्रशासन के पक्षधर हैं। यह राजा से यही अपेक्षा करते हैं कि वह राज्य कार्य में सक्रिय रूचि ले, जनहित को सर्वोपरि रखे, अधिकारियों और कर्मचारियों पर निगरानी रखे और समाप्त प्रशासन पर प्रत्यक्ष नियंत्रण स्थापित करे ताकि कोई गलत काम न हो। यद्यपि अधिकारियों में पद सोपान अवश्य होता है लेकिन राजा को प्रत्येक से व्यक्तिगत सम्पर्क ही होना चाहिये। मनसबदार, नाजिम, सूबेदार, परगना अधिकारी, जागीरदार, काजी एवं अन्य अधिकारियों के बीच तालमेल आवश्यक है। इन अधिकारियों के निजी जीवन और उनकी अन्य प्रवृत्तियों की जानकारी हेतु यह आवश्यक था कि राजा मेलों, बाजारों और भोजों का आयोजन कराये ताकि प्रजा और अधिकारियों की प्रतिक्रिया का पता चल सके और यह जनसम्पर्क राज्य की भलाई के लिए सहायक होता है।

अबुल फजल ने समाज को चार भागों में बाँटा - प्रथम स्थान शासकों और योद्धाओं को; द्वितीय विद्वानों, दार्शनिकों एवं लेखकों को; तृतीय स्थान व्यापारियों और फलाफलों को और अंतिम स्थान कृषकों एवं श्रमिकों को दिया गया। समाज के इस विभाजन की हिन्दू वर्ण व्यवस्था से तुलना की जा सकती है। हिन्दू वर्ण व्यवस्था में जहाँ ब्राह्मण को सर्वोच्च स्थान है वहीं फजल के द्वारा वर्णित व्यवस्था में शत्रिय को सर्वोच्च स्थान दिया गया है। प्लेटो द्वारा वर्णित व्यवस्था हिन्दू वर्ण व्यवस्था से ज्यादा मिलती जुलती है यद्यपि वह केवल तीन ही वर्गों की बात करते हैं। प्लेटो के चिन्तन और हिन्दू चिन्तन में दार्शनिकों, चिन्तकों, ऋषियों को उच्चतम स्थान दिया गया है।

अबुल फजल की सबसे बड़ी विशेषता उनके धर्म निरपेक्ष एवं समन्वयवादी चिन्तन में है। बर्नी की भाँति वह इस्लामिक राज्य की बात नहीं कहते और न ही राज्य का कार्य गैर मुसलमानों का बलात्त धर्म परिवर्तन बताते हैं। वह न्याय की स्थापना हेतु परम्परागत विधि पर ही बल देते हैं, जिसका अर्थ यह हुआ कि राज्य समाज के मामलों में अनावश्यक हस्तक्षेप न करे। लेकिन साथ ही वह यह भी चाहते हैं कि राज्य उन परिस्थितियों का निर्माण करे जिसमें धार्मिक और सामाजिक सहिष्णुता एवं सौहार्द बना रहे। यहाँ यह राज्य का सकारात्मक सहयोग चाहते हैं।

जैसा कि उल्लेख किया जा चुका है फजल राजा को ईश्वर की रोशनी मानते हैं और इसलिये वह केवल ईश्वरीय कानून की परिधि में ही आबद्ध हैं, मानवीय कानून से वह ऊपर है। फजल का मानना है कि जब ईश्वर किसी पर अपनी कृपा की बौध्दता करता है तो उसे संप्रभुता प्रदान करता है और इसके साथ उसे बुद्धि, धैर्य, दूरदर्शिता और न्यायप्रियता भी देता है ताकि वह जनहित में कार्य करे और परिवर्तित मित्रों और अजनवियों के बीच सन्तुलन स्थापित कर सके। उनके साथ एक सा ही बर्ताव करे ताकि यह न लगे कि उसमें प्रतिशोध की भावना और पूर्वाग्रह है।¹

आइने अकबरी के अध्ययन से यह स्पष्ट हो जाता है कि यद्यपि अकबर के समय में भी सत्ता केन्द्रीकृत ही थी, लेकिन राजा का साम्राजिक व्यवस्था में कोई खास दखल नहीं था। अकबर के समय मनसबदारी व्यवस्था थी जो कि फारस की नकल पर थी, लेकिन ग्रामीण व्यवस्था में न्याय प्रायः पंचायतो द्वारा ही किया जाता था और केन्द्रीय सत्ता का इस पर कोई विशेष प्रभाव प्रतीत नहीं होता। भू-व्यवस्था के बारे में भी यह कहा जा सकता है कि ग्रामे सिद्धान्त में खेती की जमीन राजा की थी, लेकिन व्यवहार में जमीन का जोतने वाला ही उसका स्वामी था। हाँ, निर्धारित राजस्व जरूर उसे देना पड़ता था। विद्वेन्द्रित सत्ता होने के कारण राजनीति, शहरों, बड़े कस्बों एवं कुछ प्रमुख घरानों तक ही सीमित थी, राज्य का कार्य प्रायः कानून और व्यवस्था तक ही सीमित था। आध्यात्म के क्षेत्र में उसकी दखल नहीं थी। तुलसीदास की रामायण में इसकी स्पष्ट झलक देखने को मिलती है। अबुल फजल लिखते हैं कि राजा को मिलने वाला कर एक प्रकार से उसका वेतन है जो जनता पर सुशासन करने और न्याय करने के एवज में मिलता है। यहाँ अनुबन्ध सिद्धान्त की झलक अवश्य मिलती है, लेकिन यह फजल का मन्तव्य संभवतः नहीं था। वह दैविक सिद्धान्त के प्रतिपादक भी नहीं हैं। जब यह कहते हैं कि राजा पृथ्वी पर ईश्वर की रोशनी है इसका मतलब यह नहीं है कि ईश्वर ने प्रजा पर शासन करने के लिए उसका निर्माण किया है। इसका मतलब केवल यही है कि ईश्वर की भांति उसमें दया, कृपा, सहिष्णुता एवं न्याय करने की भावना होनी चाहिये। ईश्वर की कृपा से ही उसे यह पद प्राप्त होता है।

अबुल फजल का समस्त चिन्तन अकबर के व्यक्तित्व से प्रभावित प्रतीत होता है। जैसा कि कहा जा चुका कि अकबर फजल का नायक, एक आदर्श राजा एवं तेजस्वी पुरुष है। वह न्याय प्रिय है। वह सौम्य एवं सहिष्णु है। फजल का अकबर के नेतृत्व में मुगल साम्राज्य का आकलन यह है कि यह समन्वय, सौहार्द, स्थायित्व एवं सुशासन लिये हुए है। इसमें शांति, सुरक्षा, धार्मिक सहिष्णुता एवं स्वतंत्रता है। इसमें आर्थिक

1. अबुल फजल: आइने अकबरी, इन्टरनेशनल बुक डिपो, देहली, पृष्ठ 173, भी आर. बेगता द्वारा उद्धृत भी पुस्तक, पृ 142.

प्रगति है। फजल ऐसे लोक कल्याणकारी राज्य के भौगोलिक विस्तार की कामना करते हैं ताकि अधिकाधिक लोगों को इससे लाभ प्राप्त हो सके। यह लोगो के धार्मिक, राजनीतिक और आर्थिक हितों के अनुकूल है। वस्तुतः फजल मुगल साम्राज्य के नैतिक और बौद्धिक आधार को स्पष्ट करते हैं।

यह बात सही है कि फजल अकबर के व्यक्तित्व के आधार पर ही राजा के पद की आवश्यकता और उसमें निहित गुणों का वर्णन करते हैं। उनके अनुसार राजा का पद अत्यन्त आवश्यक है क्योंकि इसके बिना समाज के परस्पर विरोधी तत्त्व एक दूसरे को नष्ट करने के लिए संघर्षरत रहेंगे। अतः उसका कर्तव्य है कि वह इन तत्त्वों को नियंत्रण में रखकर समाज में शांति और व्यवस्था की स्थापना करे। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि वह निरकुश बनकर राजसत्ता के माध्यम से अपनी वासना की तृप्ति करे और सत्ता सुख में मगान्य हो जाये। उसका मुख्य कार्य जनता की भलाई करना है। राजा को न्यायप्रिय, बुद्धिमान, बहादुर और आकर्षक व्यक्तित्व वांछनीय होना चाहिये। उसमें सहिष्णुता, खुला दिमाग और न्याय करने की क्षमता होनी चाहिये। फजल को ये सारे गुण अकबर में मिले।

फजल की कट्टर मुस्लिम समुदाय ने कड़ी आलोचना की। उन्हें नास्तिक, अधार्मिक एवं मुस्लिम विरोधी तक कहा गया। उसके कई समकालीन लोगों ने उसकी कड़े शब्दों में भर्त्सना की। खान ए-आजम ने तो यहाँ तक कह दिया कि फजल ने पैगम्बर के विरुद्ध ही बगावत कर दी। उनके बारे में जहाँगीर ने भी इस बात का समर्थन किया है और यही एक बड़ा कारण रहा हो जिसकी वजह से उसके इशारे पर फजल की हत्या की गयी। उनके बारे में कहा गया कि वह अग्नि पूजक हिन्दू है। फजल ने स्वयं आइने अकबरी में अपने विरोधियों द्वारा उनकी की गयी भर्त्सना का वर्णन किया है। लेकिन फजल बड़े साहस और निर्भीकता के साथ अपने विचारों पर डटे रहे और पुरातन पधियों और परम्परावादियों की आलोचना करते रहे। फजल ने बताया कि जो चीज विवेक सम्मत नहीं है उसको स्वीकार कैसे किया जा सकता है। कालान्तर में पुस्तकों में लिखी बात पुरानी पड़ जाती है और इसलिये उन्हें स्वीकार करने के पूर्व उन पर विचार करना आवश्यक है। यद्यपि वह स्वयं धार्मिक पुरुष थे लेकिन धर्म को उन्होंने कभी कट्टरपन और संकीर्णता से नहीं जोड़ा। जो मनुष्य को अन्यकार से प्रकाश की ओर नहीं ले जाय वह धर्म ही नहीं सकता। विवेक और तर्क का कहीं धर्म से विरोध नहीं है।

फजल एक मुक्त विचारक थे और सभी धर्मों की अच्छाइयों में विश्वास करते थे।

फजल की इतिहास दृष्टि

अदुल फजल मध्ययुग के करीब करीब सभी इतिहासकारों से भिन्न थे। पूर्वजर्ती इतिहासकार या तो स्वार्थ लिप्ता के कारण राजाओं के कृपा पात्र बनने हेतु ऐतिहासिक

तथ्यों को तोड़ भोड़कर प्रस्तुत कर देते थे, जिससे सत्य तक पहुँचना मुश्किल हो जाता था। दूसरे इस प्रकार के भी इतिहासकार थे जो ईमानदारी और सम्यक् दृष्टि लिये हुए थे लेकिन साधन रहित होने के कारण सही तथ्यों का सफलतापूर्वक नहीं कर पाते थे। अकबर-नामा में फजल ने बताया है कि प्रारम्भ में उनकी रुचि इतिहास में नहीं थी, वह इतिहास के अध्ययन को समय की बर्बादी ही मानते थे, लेकिन धीरे धीरे उनके विचारों में परिवर्तन आया और उन्होंने इतिहास लेखन को एक दृष्टि दी।

जब्तुल फजल अपने अनेक पूर्ववर्ती इतिहासकारों से इस बात से सहमत नहीं थे कि मुस्लिम काल का भारत का इतिहास हिन्दुओं और मुसलमानों के संघर्ष का ही इतिहास है। यह इतिहास लेखन तो भविष्य को ही अवधारणायुक्त कर देगा। फजल इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि पुराने अनुभव और मानव की उपलब्धियों को संप्रतिष्ठित करना चाहिये ताकि आने वाली पीढ़ियाँ चैन से रह सकें। इतिहास में ऋषियों, चिन्तकों, वाशनिजों के विचार संप्रतिष्ठित होने चाहिये और वे आने वाली पीढ़ियों को सांस्कृतिक धरोहर के रूप में प्राप्त होने चाहिये।

फजल के अनुसार इतिहास का अध्ययन पैराना, शक्ति और विवेक का स्रोत होना चाहिये। उनके अनुसार मनुष्य का सर्वोच्च ध्येय सत्य की खोज और प्राप्ति ही तो है। यह केवल तब ही हो सकता है जबकि विवेक की तैयारी हो जो कि इन्द्रियों के माध्यम से प्राप्त होती है। अतीत में रहे लोगों और उनके अनुभव और क्रियाकलापों से विवेक समृद्ध होता है। फजल का यह भी मानना है कि इतिहास के अध्ययन से मनुष्य की वेदना घटती होती है। इतिहास वस्तुतः एक अस्पताल की भाँति है जहाँ आदमी अपने दुःख और निराशा को औपम्य लेता है। अमावे और दुखी लोगों को इतिहास के अध्ययन से शांति और राहत मिलती है।¹

सार रूप में यह कहा जा सकता है कि फजल इतिहास के अध्ययन में विवेकपूर्ण उपागम को अपनाते हैं। यह इतिहास को दर्शन से भी जोड़ते हैं और कहते हैं कि दोनों में बड़ा गहरा सम्बन्ध है। वह एक को दूसरे का पूरक भी मानते हैं। यह इस बात से सहमत नहीं है कि इतिहास केवल आस्तिकों की आस्था को समृद्ध करने के लिए है जो कि अनेक मध्ययुगीन इतिहासकारों का मत रहा है। फजल का दृष्टिकोण धर्म निरपेक्ष रहा है।

फजल इतिहास लेखन को बहुत ही व्यापक दृष्टि से देखते हैं। यह केवल राजाओं का भूतान्त ही नहीं है। यह केवल सरकार और राजनीति का अध्ययन ही नहीं है बल्कि सम्पूर्ण समाज का लेखा जोखा है। इसमें कूरता, नीचता, अराजकता, संकीर्णता का उल्लेख

ही नहीं है बल्कि मानव जीवन के उजले पक्ष जैसे दया, करुणा, वीरता, त्याग आदि का भी वर्णन है। इसमें विद्वानों, सत्तों, विचारकों, दार्शनिकों के चिन्तन का भी अध्ययन है। दूसरे शब्दों में समाज में होने वाले सारे परिवर्तन एवं उनकी प्रक्रियाओं का अध्ययन इतिहास में निहित है।

फजल संपूर्ण मध्य युग के अपकार में रोशनी की प्राप्ति हैं। यह सही है कि उन्होंने अकबर को गौरव भंडित किया है लेकिन अकबर इसके अधिकारी भी हैं। अकबर और फजल की जोड़ी एक नये चिन्तन, नये मूल्य एवं नये आगम को लेकर एक नयी दिशा का निर्माण करती है। काल चाहे मध्य युगीन हो, चिन्तन आधुनिक है।



मध्य युगीन राजनीतिक चिन्तन

(संक्षिप्त सारांश)

भारतीय राजनीतिक चिन्तन के अध्येता के समक्ष मध्य युग में आते आते कुछ कठिनाइयाँ उपस्थित होने लगती हैं। प्राचीन काल में अपेक्षाकृत सामाजिक समसत्ता अधिक थी, राज्य प्रशासन, शासन के बारे में धार्मिक ग्रन्थों, यात्रा वृत्तान्तों, शिलालेखों आदि से प्राप्त पर्याप्त अध्ययन सामग्री के आधार पर राजनीति के एक स्वतंत्र विषय के निरूपण में कोई समस्या दृष्टिगोचर नहीं होती। धर्म नीति के अंग के रूप में यद्यपि राजनीति शास्त्र का विवेचन होता रहा है, लेकिन राजनीति धर्म में पूर्णतया समा गयी हो ऐसा भी नहीं लगता। मनुस्मृति, शुक्रनीतिसार, नीतिवाक्यामृत एवं अनेक अन्य ग्रन्थों में राजनीति एक शास्त्र और व्यवस्था के रूप में उभरती प्रतीत होती है। कौटिल्य का अर्थशास्त्र तो विशुद्ध राजनीति शास्त्र, कूटनीति, लोक प्रशासन पर रचित ग्रन्थ है। इसका धर्म से कोई संबंध नहीं है। यह दर्शन की ऊँची उड़ान भी नहीं भरता बल्कि वास्तविक मानव जीवन का निरूपण है। मनुष्य क्या है? उसकी क्या दुर्बलताएँ हैं? उसका क्या व्यवहार है? और इस वास्तविकता को दृष्टिगत रखते हुए राजा को कैसा होना चाहिये? ये सब बातें अर्थशास्त्र की विषय सामग्री हैं। अर्थशास्त्र जैसा विशुद्ध राजनीति पर रचित ग्रन्थ मध्ययुग में एक भी नहीं है और पूरे काल को इस्लाम प्रभावित चिन्तन ढक लेता है। इसकी तुलना यूरोप के मध्य युग से की जा सकती है जिसमें चर्च और क्रिस्चियन धर्म समस्त चिन्तन पर आघातित है। कालान्तर में यहाँ पोप और राजा के बीच संघर्ष ने राजनीतिक चिन्तन को मोड़ा और परिपटीय आन्दोलन के रूप में पोप की अबाधित शक्ति पर संस्थागत अकुशल लगाने का प्रयास हुआ, लेकिन भारत में मध्ययुग में ऐसा कोई प्रयास नहीं है।

इस युग के सर्वाधिक मान्यता प्राप्त प्रतिनिधि विचारक जियाउद्दीन बर्नी जैसा अनुदार और असहिष्णु विचारक हिन्दू काल में एक भी नहीं हुआ। इस्लाम और हिन्दू धर्म के संघर्ष से उत्पन्न अंधकार को दूर करने का प्रयास केवल अकबर और फजल की जोड़ी ने किया। अकबर जैसे राजा और फजल जैसे चिन्तक हिन्दू मुस्लिम एकता पर आधारित एक नूतन समन्वयवादी चिन्तन के प्रतीक हैं।

साध: सभी धर्मों में सैद्धान्तिक और व्यावहारिक पक्षों में काफी अन्तर रहा है। यह बात इस्लाम पर भी लागू होती है। सैद्धान्तिक स्तर पर इस्लाम सामाजिक समानता

के सिद्धान्त पर आधारित है। इसमें राजतंत्र के लिए कोई स्थान नहीं है, लेकिन कालान्तर में इसके विपरीत होने लगा और इसका राजनीतिक चिन्तन की प्रकृति पर दूरगामी प्रभाव पड़ा। इस काल के अध्ययन से यह निष्कर्ष निकलता है कि राजतंत्र ही शासन की एकमात्र शासन प्रणाली बन गयी और उसे राजसत्ता को बनाये रखने हेतु उलेमा और सामन्त वर्ग का समर्थन लेना आवश्यक हो गया। उलेमा इस्लामी समाज और कानून को व्यवस्थित रूप से चलाने के लिए राजसत्ता के अभिन्न अंग बन गये यद्यपि अलाउद्दीन खिलजी और मोहम्मद तुगलक ने अपने को उलेमा के प्रभाव से काफ़ी स्वतंत्र बनने का प्रयास किया, लेकिन अकबर के शासन काल को छोड़कर उलेमा करीब करीब संपूर्ण मध्य युग पर छाये रहे। यद्यपि मध्य युग में एक नारी भी दिल्ली की शासक रही, लेकिन कष्टर मुस्लिम समाज ने उसे स्वीकार नहीं किया।

राजिया का सिंहासन पर बैठना मुस्लिम राजसत्ता के इतिहास में एक अभिनव प्रयोग था। स्त्री द्वारा शासित होने के विचार को उलेमा और सामान्यवर्ग पचा नहीं पाये और गजनवी और गौरी वंशों में ऐसा कोई उदाहरण भी न था। वंशानुगत शासन भी इस्लाम द्वारा स्वीकृत नहीं है लेकिन इसका एक प्रकार से संस्थानीकरण ही हो गया।

सुलतान का पद सर्वाधिक महत्वपूर्ण था। सुलतान केवल राजा या शासक ही नहीं था उसमें महती राजनीतिक, आर्थिक, कानूनी एवं सैनिक सत्ता निहित थी। वह ही सेनाध्यक्ष होता था, सारे शासन, प्रशासन, न्याय के लिए वह ही जिम्मेदार था। उसमें अबाधित शक्तिर्था निहित थी। निरंकुश राजसत्ता के धारक के रूप में बलवन का उदाहरण प्रस्तुत किया जा सकता है। प्रो. हबीबुल्ला खाँ का कथन है कि इल्तुतमिश ने संस्था (दिल्ली सल्तनत अर्थात् सुलतान का पद) की रूपरेखा का केवल निर्माण ही किया था। उसको पुनर्जीवित करने और उसे उसकी स्थिति की पूर्णता तक पहुँचाने का कार्य बलवन के लिए छोड़ दिया गया था।¹ बलवन राघवत, मध्ययुगीन शासकों में प्रथम व्यक्ति था जिसने सुलतान के पद को सैद्धांतिक रूप से स्पष्ट किया। राजसत्ता के बारे में बलवन के विचारों को समझते हुए प्रो. के. ए. निजामी² ने लिखा है कि यह सुलतान के सम्मान में वृद्धि करने तथा अन्य अमीरों से बचने के लिए आवश्यक था, परन्तु इसका एक कारण उसकी हीनता की भावना थी जिसके कारण वह अपने विचारों को निरन्तर व्यक्त करके अपने अमीरों को यह विश्वास दिलाना चाहता था कि वह किसी इत्यारे के घुरे अथवा जहर के प्याले के कारण सुलतान नहीं बना है अपितु ईश्वर की इच्छा के कारण ही यह पद प्राप्त कर पाया है। कहने का अर्थ यह है कि राजसत्ता के बारे में बलवन के दो प्रमुख सिद्धान्त हैं — प्रथम तो यह कि सुलतान का पद ईश्वर द्वारा प्रदान किया हुआ

है और यह पृथ्वी पर किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं है। इसी से दूसरा सिद्धान्त निकलता है और यह यह है कि वह निरंकुश है। उसके अनुसार सुलतान पृथ्वी पर ईश्वर का प्रतिनिधि है और पैगम्बर के बाद वही इसका प्रतिनिधित्व करता है। सुलतान को कार्य करने की प्रेरणा ईश्वर दत्त है और इसलिये जनसाधारण को उसके कार्यों की आलोचना करने का कोई अधिकार नहीं है।¹ एक बार उसने अपने पुत्र दुग्रा खाँ को राजसत्ता की प्रकृति समझाते हुए कहा कि सुलतान का पद निरंकुशता का जीवित प्रतीक है। बलघन के बारे में प्रसिद्ध है कि वह न्याय करते हुए अपने बड़े से बड़े अधिकारी को भी नहीं क्षमा करता था। मोहम्मद तुगलक उतेमा पर भी कठोर नियम लागू करता था। राजसत्ता सर्वोच्च है इस बात के प्रदर्शन हेतु बलघन राज दरबार की बड़े शासन शौकत और अनुशासित ढंग से चलाता था। वह उच्च घंटा की महत्व देता था और बड़े बड़े पद केवल उनके लिए ही सुरक्षित थे। इस प्रकार राजतंत्र के साथ कुलीनतंत्र एक उप व्यवस्था के रूप में उभरकर आयी। उसने एक बार अनेक अधिकारियों को इसलिये पदमुक्त कर दिया था कि वे दीन दीन परिवारों में जन्मे थे। उसने राजसत्ता को इतना गौरव मंडित कर दिया कि प्रधानमंत्री के अतिरिक्त अन्य किसी अमीर की भी उससे बात करने की हिम्मत नहीं होती थी। उसके अनुसार राजसत्ता ताज की प्रतिष्ठा, शक्ति और न्याय पर निर्भर करती थी। वह सारी राजनीतिक, प्रशासनिक, आर्थिक एवं सैनिक व्यवस्था पर आच्छादित हो जाना चाहता था। लेकिन निरंकुश होते हुए भी उसने सलाहकारों की मंत्रणा को गंभीरता से लिया और उन्हें समुचित सम्मान भी प्रदान किया।

जैसा कि पूर्व में भी संकेत दिया जा चुका है कि अलाउद्दीन खिलजी के शासन को धर्म निरपेक्ष कहा जा सकता है। उसने इस्लामिज्म और बलघन के राज सत्ता के सिद्धान्त को पुनः लागू करने का प्रयास किया। लेकिन इसकी राजसत्ता की अवधारणा न ईश्वरीय है और न ही अनुबन्धनात्मक ही, बल्कि यह तो सैनिक शक्ति पर आधारित है। उसने न ईश्वर की दुहाई दी और न ही इस्लाम की। उसने तो स्पष्ट घोषणा की कि राज्य अपने हितों की रक्षा स्वयं करे, इसमें न उतेमाओं की कोई भूमिका है और न ही खलीफा की ही इससे जोड़ने की आवश्यकता है। उसने तो स्पष्ट कहा कि मैं नहीं जानता कि क्या वैध है या अवैध है— जो कुछ मैं राज्य की भलाई अथवा संकट फल में ठीक मानता हूँ वही मैं आज्ञा देता हूँ।²

प्रो. आशीर्वादीलाल श्रीवास्तव का कथन है कि इस तरह अलाउद्दीन दिल्ली का पहला सुलतान था जिसने धर्म पर राज्य का नियंत्रण स्थापित किया और ऐसे सत्त्वों को जन्म दिया जिनसे कम से कम सिद्धान्ततः राज्य असाम्प्रदायिक आधार पर खड़ा हो सकता

1. आर. के. सक्सेना द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ. 7.

2. इलिफ एंड घाज्जान, लेटर फ्रॉम अल्ले दिल्ली, पृ. 107.

या।¹ अलाउद्दीन ने राजसत्ता की प्रतिष्ठा को बढ़ाने के लिए अमीरो का भी दमन किया, लेकिन वह राजसत्ता को सत्स्थानीकरण नहीं कर पाया इसलिये उसकी मृत्यु के उपरान्त केवल सैनिक शक्ति पर आधारित राजसत्ता की अवधारणा चर्चित नहीं रही।

सार रूप में यह कहा जा सकता है कि मध्य युग में राजसत्ता की अवधारणा सुलतान के व्यक्तित्व के इर्दगिर्द अवस्थित थी। मध्य युग के मुस्लिम शासक भिन्न भिन्न परिवेश के थे और इसलिये उनकी राजसत्ता की अवधारणा भी एक सी नहीं थी। अफगानों का प्रभुसत्ता का सिद्धान्त तुर्कों से बिल्कुल भिन्न था। तुर्की सुलतान निरकुश शासक थे और उनके सरदार अर्थात् कर्मचारियों अथवा सलाहकार से अधिक नहीं थे। यों तो इस बात में विश्वास नहीं करते थे कि कोई उनकी बराबरी का दावा करे अथवा प्रभुसत्ता में सामेदार हो। उन्होंने प्रभुसत्ता में देयत्व के अंश का दावा किया था, परन्तु अफगान सरदार सुलतान को अपने में से ही एक बड़ा सरदार मानते थे और सुलतान के साथ समानता का दावा करते थे। उनका अनुमान यह था कि यदि उन्होंने अपने में से किसी एक को सुलतान स्वीकार कर लिया तो उनकी स्थिति साधारण सेवकों जैसी रह जावेगी और उन्हें अपने ही परिवार के सदस्य के सम्मुख जमीपोश करने पर बाध्य होना पड़ेगा। इस आधार पर अफगानों का प्रभुसत्ता का सिद्धान्त सरदारों की समानता पर आधारित था और ऐसी स्थिति में उनकी शासन व्यवस्था राजतंत्रीय न होकर कुलीनतंत्रीय थी।²

मध्य कालीन राज व्यवस्था अत्यन्त केन्द्रित थी। यद्यपि परिस्थितियों ने प्राचीन एवं स्थानीय स्तर पर इसे विकेन्द्रित कर दिया था। केन्द्र से बड़े राज्य का प्रभुसत्ता संचालन बहुत मुश्किल था क्योंकि आवागमन के साधन पुरातन थे। अभिजात्य वर्ग और उलेमा प्रभावशाली थे। कुल मध्ययुगीन राज्य वस्तुतः एक सैनिक राज्य था और इसलिये प्रायः वजीर भी बड़े सैनिक ही हुआ करते थे। राजस्व विभाग की ओर भी विशेष ध्यान दिया गया क्योंकि राजस्व तो राज्य के अस्तित्व का मूलधार ही था। सेना और राजस्व बादशाह की प्राथमिकताओं में थे। दीवाने रिसालत और दीवाने इन्शा थे और महत्त्वपूर्ण विभाग थे। दीवाने रिसालत का संबन्ध धार्मिक मामलों से था। इसके अन्तर्गत विद्वानों, श्रेष्ठ पुरुषों एवं धार्मिक लोगों को वित्तीय सहायता उपलब्ध करायी जाती थी। प्रधान काजी इसका अध्यक्ष हुआ करता था। काजी का क्रम दीवानी मामलों को निपटाना भी होता था। मुसलमानों के मामले शरियत के आधार पर और हिन्दुओं के उनके परम्परागत रिवाजों के आधार पर निपटा दिये जाते थे। हिन्दुओं के मामले प्रायः पंचायतों के द्वारा ही तय किये जाते थे। दीवाने इन्शा राज्य के पत्र व्यवहार से संबन्धित विभाग था। इसमें औपचारिक एवं गोपनीय दोनों ही प्रकार के पत्रों को निपटाने की व्यवस्था थी।

1. आर के सस्तेना द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 12

2. आर के सस्तेना, वही पुस्तक, पृ 16

मध्ययुगीन राज्य की प्रकृति के बारे में थोफेसर सलीहचन्द्र¹ का कथन है कि भारत में तुर्की राज्य सैनिक और कुलीनतंत्रीय था। प्रारम्भ में तुर्की अभिजात्य वर्ग ने राज्य के बड़े बड़े ओहदों पर अपना एकाधिकार कर लिया था। मुस्लिम कुलीन परिवार में जन्म उच्च पद प्राप्त करने के लिए एक आवश्यक शर्त बन गयी थी और इसलिये हिन्दुओं को सामान्य तौर पर इन पदों पर आने के बहुत कम अवसर मिले। हिन्दुओं ने व्यापार पर अपना ध्यान केन्द्रित किया। यद्यपि शहरों में रहने वाले सत्तारूढ़ मुस्लिम अभिजात्य वर्ग के लोगों और ग्रामीण परिवेश में धन्दाव्य हिन्दुओं के बीच सघर्ष भी रहा लेकिन सत्ता के बटवारे के बारे में दोनों में एक छिपा हुआ समझौता भी नजर आता है।

यद्यपि राजसत्ता पर उलेमाओं के प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता, लेकिन एक सीमा से आगे सुलतान को प्रभावित करने की सीमित शक्ति के भी उदाहरण मिलते हैं। इल्तुतमिश के राज्य में कुछ मुस्लिम धार्मिक नेताओं ने सुलतान से अनुरोध किया कि वह मुस्लिम कानून को सख्ती से लागू करे, जिससे हिन्दुओं के समक्ष इस्लाम और मृत्यु के बीच सिर्फ एक छोटे चुनने का ही विकल्प रहे। सुलतान की ओर से उनके वजीर ने इन लोगों को यह स्पष्ट कहा कि यह अप्यावहारिक है, चूंकि मुसलमान आटे में नमक के बराबर ही हैं।

जहाँ तक दिल्ली सल्तनत के अन्तर्गत धार्मिक और व्यक्तिगत स्वतंत्रता का प्रश्न है अपवादों को छोड़कर स्थानीय स्तर पर यह बनी रही। यद्यपि मंदिर तोड़े गये और व्यक्तिगत स्वतंत्रता को आघात आई, लेकिन फिर भी राजसत्ता के विकेन्द्रीकरण के कारण चाहते हुए भी अनेक सुलतान इसको नष्ट नहीं कर पाये। इनकी नीति यह अवश्य थी कि नये हिन्दू जैन मन्दिर न बनाये जायें क्योंकि मूर्ति पूजा इस्लाम के विरोध में है। लेकिन ये नियम ज्यादातर बड़े कलाओं और शहरों तक ही सीमित रहे, गाँवों में जहाँ मुस्लिम जनसंख्या नगण्य थी, इनकी अनुपालना नहीं हुई। शहरों में भी मुस्लिम शासक इन गतिविधियों को पूर्णतया प्रतिबंधित करने में अपने को असमर्थ पाते थे। जियाउद्दीन बर्नी ने लिखा है कि जलालुद्दीन खिलजी ने केन्द्रीय राजधानी और प्रांतीय राजधानियों तक में देखा कि मूर्तियों की सार्वजनिक रूप से पूजा की जाती थी और हिन्दू ग्रन्थों का पाठ होता था। सुलतान ने स्वीकार किया कि राजमहल की दीवारों के नीचे गाते, नाचते बोल बजाते और अपनी मूर्तियों को यमुना में बहाते हिन्दुओं के जुलूस निकलते थे और मैं असुराय था।² यद्यपि कई ठूठ मुस्लिम शासकों ने हिन्दुओं के बलात् धर्म परिवर्तन के अनेक प्रयास किये, लेकिन कुत्त मिलाकर बही रहा कि एक दिन उन्होंने यह अहसास

1 सलीहचन्द्र: सिडियवल इन्डिया नेशनल कॉलेज ऑफ एजुकेशनल रिसर्च एंड ट्रेनिंग, पृ. 75-76.

2 सलीहचन्द्र: वही पुस्तक, पृ. 77

किया कि हिन्दू धर्म इतना मजबूत है कि इसे शक्ति के द्वारा कुचला नहीं जा सकता। सूफी सन्त शेख निजामुद्दीन औलिया ने भी कहा है कि कई हिन्दू मानते हैं कि इस्लाम सच्चा धर्म है, लेकिन वे इस्लाम ग्रहण करने को तैयार नहीं हैं।¹ बर्नी भी लिखते हैं कि शक्ति के द्वारा हिन्दुओं को बदलना मुश्किल हो गया।² बर्नी ने लिखा है कि यद्यपि हिन्दू धर्मोन्मूलन अवश्य हो गये, लेकिन उन्होंने इस्लाम को अपने दिलों से ऐसा निकाल दिया जैसे कि आँटे में से दाँत को निकाल दिया जाता है।

मध्य युगीन भारत की राजनीति और सामाजिक जीवन को हिन्दू संत कवियों और सूफी सन्तों के सनन्दपवादी दृष्टिकोण ने बड़ा प्रभावित किया है। पन्द्रहवीं शताब्दी के अरब दार्शनिक इब्नी-आसी का बड़ा प्रभाव पड़ा। उन्होंने बताया कि सबका ईश्वर एक ही है और सभी धर्म समान हैं। सूफी चिन्तन और हिन्दू चिन्तन के सगम ने मध्य युग की अनेक दशकियों को आलोकित किया। सूफियों ने हिन्दी और संस्कृत का अध्ययन करना प्रारम्भ किया और मलिक मोहम्मद जायसी जैसे कवियों ने हिन्दी साहित्य को समृद्ध किया। वैष्णव संप्रदाय के कवियों ने सूफी सन्तों के हृदय के मर्मस्पर्श को स्पर्श किया जो कि परतियन काव्य भी नहीं कर पाया। एक सुप्रसिद्ध सूफी अब्दुल वाहिद बिलरानी ने हकीकी हिन्द की रचना की, जिसमें कृष्ण, मुरली, गोपी, राधा, यमुना जैसे शब्दों के अर्थों को गूढ़ सूफी शैली में समझाया।³

साथ यह है कि पन्द्रहवीं और प्रारम्भिक सोलहवीं शताब्दी में भक्ति और सूफी सन्तों ने एक ऐसे सामाजिक मध्य की पृष्ठभूमि तैयार कर दी जिसमें सभी धर्मों और संप्रदायों के लोग सम्मिलित होने लगे। इससे एक दूसरे से मिलने-जुलने और समझने की प्रक्रिया प्रारम्भ हुई जिसका कालान्तर में राजनीतिक चिन्तन पर भी प्रभाव पड़ा। इसकी झलक आधुनिक भारत के अनेक विचारकों के चिन्तन में स्पष्ट होती है।

□□□

1-2 तदीरबन्द बरी पुस्तक, पृ 77

3 तदीरबन्द बरी पुस्तक, पृ 114.

आधुनिक काल

संक्षिप्त परिचयात्मक अध्ययन

मुगलकाल की समाप्ति के पश्चात् शनैः शनैः भारत में ब्रिटिश साम्राज्य की स्थापना हुयी जिसके संस्थापकों में क्लाइव, वारेन हेस्टिग्स, वैसेजती, डलहौजी के नाम विशेषतौर पर उल्लेखनीय हैं ।

वैसे जहांगीर के समय से ही यूरोपियों का भारत में आना जाना प्रारम्भ हो गया था, लेकिन शाह आलम द्वारा 1765 में ईस्ट इंडिया कम्पनी को दीवानी अधिकारों का दिया जाना भारत में अंग्रेजी शासन की स्थापना का प्रथम महत्वपूर्ण चरण है । अंग्रेजों की कूटनीति, नियोजित उच्च सैनिक शक्ति, स्थानीय लोगों में फूट डालने की नीति, देश में व्याप्त आन्तरिक कलह एवं अन्य बड़बुराईपूर्ण कार्यों की वजह से धीरे-धीरे सारा भारत परतंत्र हो गया । यद्यपि इस देश में डच, पुर्तगाली, फ्रेंचसीसी भी आये, लेकिन अन्तिम विजयश्री अंग्रेजों की ही मिली ।

भारत में अंग्रेजी शासन के सकारात्मक और नकारात्मक दोनों ही पहलू रहे हैं । जहाँ एक ओर पाश्चात्य शिक्षा, विज्ञान और तकनीकी ज्ञान के प्रभाव से देश के बौद्धिक क्षेत्र में उदयपुष्प उर्फ, सामाजिक सुधारों एवं मान्यताओं को चुनौती मिली, लेकिन दूसरी ओर अंग्रेजी राज्य देश के लिये अधिशास्य भी सिद्ध हुआ । अंग्रेजों की दमनकारी और भेदभावपूर्ण नीति एवं देश की बिगड़ती आर्थिक स्थिति ने अंग्रेजी शासन के खिलाफ असंतोष पैदा किया जिसके कारण भारतीय राष्ट्रवाद की पृष्ठभूमि का निर्माण हुआ । भारतीय धर्म-सामाज्य सुधारवाद एवं पुनर्जागरण के चिन्तन ने भारतीय राष्ट्रवाद को सुदृढ़ बनाया एवं दिशा प्रदान की । पश्चिमी सम्पर्क ने आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक आन्दोलन को प्रभावित भी किया है और यह पश्चिमी प्रभुत्व के विरुद्ध प्रतिक्रिया स्वरूप भी विकसित हुआ है । हम इस अध्ययन को तीन भागों में विभाजित कर रहे हैं । पश्चिमी सम्पर्क का सकारात्मक प्रभाव, पश्चिमी प्रभाव के विरुद्ध प्रतिक्रिया और सामाजिक - धार्मिक सुधार आन्दोलन । सर्वप्रथम हम पश्चिम के सकारात्मक प्रभाव का अध्ययन करते हैं ।

सकारात्मक प्रभाव

अंग्रेजी भाषा, साहित्य, आवागमन के साधनों की वृद्धि, ब्रिटिश प्रशासन, ब्रिटिश न्याय, यूरोपीय जीवन शैली, वहाँ की सामाजिक संरचना आदि का अंग्रेजी पढ़े लिखे लोगों, सामाजिक धार्मिक सुधारकों एवं सामान्य जनता पर भी व्यापक प्रभाव पड़ा। भारत में अनेक कुरीतियों को दूर करने में पश्चिमी चिन्तन का यथेष्ट योगदान रहा है। बात विवाह, सती प्रथा, दहेज प्रथा आदि से उत्पन्न सामाजिक नुसखियों के विरुद्ध सामाजिक चेतना का सूत्रपात हुआ। बौद्धिक स्तर पर जनतंत्र, संविधानवाद, धर्मनिरपेक्षता, धार्मिक सहिष्णुता, स्वतंत्रता, समानता, नापी चेतना, शिक्षा, सामाजिक समरसता, विभिन्नता में एकता आदि (अवधारणाएँ) विकसित हुईं। बुद्धिवाद से वैज्ञानिक चिन्तन विकसित होने लगा। ज्ञान तौक, जे जे रुसो, माटेस्वू, बेथम, जान स्टुअर्ट मिल, टी एच. ग्रीन, कार्ल मार्क्स आदि विचारकों का भारतीय प्रबुद्ध वर्ग पर प्रभाव पड़ा।

अंग्रेजों के आगमन के समय भारत में केन्द्रीय सत्ता क्षीण होती जा रही थी। मुगल बादशाह नाम मात्र का ही रह गया था, हिन्दुस्तान अनेक छोटी-बड़ी रियासतों में विभक्त हो गया था, फिर जागीरदार, जमींदार थे। फलस्वरूप केन्द्रीय सत्ता, समान कानून, समान आचार संहिता, समान प्रशासनिक तंत्र का अभाव था। कानून का शासन दृष्टिकोण नहीं होता था। छोटे बड़े शासक अपने ढंग से शासन चलाते थे। अंग्रेजों के शासन से सारा देश एक प्रशासनिक ढाँचे के अन्तर्गत आ गया। यद्यपि यह बात दो तिहाई हिन्दुस्तान पर ही लागू होती थी जहाँ अंग्रेजों का प्रत्यक्ष शासन था, लेकिन एक तिहाई देशी राजा महाराजाओं पर भी अनेक ब्रिटिश कानून एवं आदेश लागू होते थे। सारा यह है कि सारा हिन्दुस्तान एक हुकूमत के अधीन हो गया जिसके कारण एक राष्ट्र की अवधारणा विकसित हुई। यद्यपि राष्ट्र की अवधारणा बहुत पुरानी है, इसकी उत्पत्ति वैदिक साहित्य में मिलती है, लेकिन राजनैतिक दृष्टि से समूचा हिन्दुस्तान जितना विस्तृत और एक प्रशासनिक ढाँचे के अन्तर्गत बंधा हुआ अंग्रेजी काल में था उतना इसके पहिले कभी भी नहीं था। सारा यह है कि राष्ट्र की अवधारणा अपेक्षाकृत आध्यात्मिक, सांस्कृतिक और भावनात्मक अधिक थी, न कि राजनैतिक। अंग्रेजी शासनकाल में यह परिवर्तन परिलक्षित हुआ।

अंग्रेजी शिक्षा का भी बड़ा भारी प्रभाव पड़ा। अंग्रेजी शासन काल के पूर्व समान शिक्षा की कोई कल्पना ही नहीं थी। कोई निश्चित राजभाषा भी नहीं थी। केवल भाषा की ही बात नहीं, पाठ्यक्रम भी समान नहीं था, सरकारी नौकरियों में चयन हेतु कोई समान प्रक्रिया भी नहीं थी, चयन मंडल का गठन भी कोई नियमानुसार निर्धारित नहीं था। पात्रता के नियम भी निश्चित नहीं थे, वेतन, भत्ते, सुविधायें, सेवा-शर्तों के बारे में भी कोई समान कानून नहीं था। शिक्षा की ऐसी कोई दिशियाँ नहीं थी जिसकी सारे देश में मान्यता हो और जो नौकरी का सामान्य आधार बने। अंग्रेजी शासन में अंग्रेजी

को अहमियत मिलना स्वाभाविक था, अंग्रेजी राजभाषा बनी, सरकारी कामकाज के लिए सस्ते क्लर्कों की आवश्यकता पड़ी क्योंकि यूरोप से क्लर्क लाना तो बहुत महंगा पड़ता। अंग्रेजी सारे देश के पढ़े लिखे लोगों की भाषा बन गई। इसके पूर्व सारे देश में एक ऐसी भाषा नहीं थी जिसके माध्यम से एक प्रांत के लोग सुदूर किसी प्रांतवासियों से सवाद कर सकें। अंग्रेजी के कारण अखिल भारतीय स्तर के संगठन बनने लगे। 1885 में इंडियन नेशनल कांग्रेस की स्थापना में अंग्रेजी की एक महत्वपूर्ण भूमिका रही है। कांग्रेस की कार्यवाहियों और सम्मेलनों की भाषा अब तक अंग्रेजी रही है। अन्य राष्ट्रीय दलों पर भी यह बात लागू होती है। भारतीय संसद में अब भी अंग्रेजी प्रमुख भाषा बनी हुई है।

अंग्रेजी साहित्य का भी सकारात्मक प्रभाव पड़ा है। साहित्य समाज का दर्पण है। ब्रिटिश समाज में औद्योगिक क्रांति और पुनर्जागरण के बाद बड़ा परिवर्तन आया, वहाँ का सामान्यदारी परिवेश बदला, स्त्री-पुरुषों में समानता का भाव जागृत हुआ, जनतांत्रिक संस्थाओं के सुदृढीकरण के साथ साथ धार्मिक एवं सामाजिक सहिष्णुता की भावनाएँ प्रबल हुईं, चिन्तन उदार बना, व्यक्तिगत स्वतंत्रता पर बल दिया गया। ये सारे परिवर्तन अंग्रेजी साहित्य में प्रतिलिखित हुये। नारी स्वतंत्रता, समानता, व्यक्ति की महत्ता, उदार चिन्तन साहित्य में मुखरित हुआ जिसका उन सभी के मानस पर प्रभाव पड़ा जो अंग्रेजी साहित्य के सम्पर्क में आये। उदाहरणार्थ कांग्रेस के सभी प्रमुख नेता अंग्रेजी के ज्ञाता और अभ्येता थे, इनमें से कई ऐसे लोग हैं जिनकी शिक्षा-दीक्षा ही इंग्लैंड में हुई थी या जिन्होंने इंग्लैंड की यात्रायें की थी।

अंग्रेजी शासन में एक शक्तिशाली और व्यापक मध्यम वर्ग का निर्माण हुआ। इनमें डॉक्टर, वकील, अध्यापक, अधिकारी, अधिकांश व्यापारी आदि थे। इनका सीधा संबंध प्रशासन से आया। यह वर्ग अंग्रेजी भाषा, अंग्रेजी साहित्य, अंग्रेजी प्रशासनिक एवं आर्थिक व्यवस्था से जुड़ा जिसके कारण कालान्तर में इसके मन में ब्रिटिश शासन के प्रति असंतोष भी उपजा। इसी वर्ग से अधिकांश नेता उभरे। इस वर्ग को अंग्रेजों की कपनी और कन्नौ में अन्तर नजर आया। उदाहरण के लिए जवाहरलाल नेहरू ने लिखा है कि अंग्रेज अधिकारी इंग्लैंड में स्नेह और सम्मान के साथ व्यवहार करते हैं लेकिन भारत में आते ही उनका रवैया बदल जाता है। यहाँ वे भारतीयों को गुलाम समझते हैं और इसी प्रकार का बर्ताव भी करते हैं। गोपालकृष्ण गोखले का कथन था कि अंग्रेज हिन्दुस्तान में वैसा शासन क्यों नहीं करते जैसाकि वे इंग्लैंड में करते हैं। सार यह है कि जिन लोगों ने भारतीय स्वतंत्रता संग्राम, सामाजिक और आर्थिक जीवन को प्रभावित किया वे कृषि-वर्गीय सभी मध्यम वर्ग के लोग ही तो थे। बैरिस्टर, डॉक्टर, वकील, प्रोफेसर, वयि, विचारक, लेखक, प्रशासनिक अधिकारी, सामाजिक कार्यकर्ता, सामाजिक एवं धार्मिक सुधारक, संशोध में प्रसुद्ध समाज मध्यम वर्ग से ही तो आया है।

यद्यपि ब्रिटिश शासन में विज्ञान और तकनीकी ज्ञान का अधिक प्रसार तो भारत में नहीं हुआ लेकिन रेल, तार, डाक, जहाज तो भारतीय जीवन को प्रभावित करने लगे। इन संचार माध्यमों ने जीवन में हलचल पैदा कर दी। भारत जैसे विशाल देश को एकसूत्र में पिरोने में इनका बड़ा योगदान रहा। कांग्रेस के नेता एक स्थान से दूसरे स्थान पर जाने लगे, स्वतंत्रता संग्राम में इन संचार माध्यमों की महती भूमिका रही। यह दिलचस्प गौरवलेख बात है कि गाँधी ने ब्रिटिश सामान के बहिष्कार का आन्दोलन तेज किया लेकिन ब्रिटिश रेल के बहिष्कार की बात तक नहीं की। संचार माध्यमों के कारण ही आवागमन के साधन बढ़े। देश के एक भाग के लोगों को दूसरे भाग के लोगों के नजदीक आने का मौका मिला, विचारों का आदान-प्रदान होने लगा, समाचार पत्र प्रकाशित होकर प्रचारित-प्रसारित होने लगे, व्यापारी दूर-दूर तक जाने लगे, एक दूसरे के रीति-रिवाजों को समझने, घातियों को दूर करने, सौहार्दपूर्ण वातावरण में रहने, एक प्रांत के लोगों को दूसरे प्रांत में जाकर नौकरियाँ करने के अवसर मिलने लगे। इससे राष्ट्रीय एकता की भावना जगी। समान प्रशासनिक ढाँचे एवं प्रक्रिया का भारतीय समाज पर एक अत्यन्त महत्वपूर्ण सकारात्मक प्रभाव पड़ा है। जैसा कि पूर्व पृष्ठों में जिक्र भी किया गया है कि अंग्रेजी शासन के पूर्व देश में केन्द्रीय सत्ता अत्यन्त क्षीण हो चुकी थी और देश अनेक राजनीतिक इकाइयों, प्रशासनिक ढाँचों, प्रक्रियाओं, विभिन्न नियमों में विभक्त हो गया था। अंग्रेजों ने जिस केन्द्रीय सत्ता की स्थापना की उससे प्रशासनिक एकरूपता आई, केन्द्रीकृत नौकरशाही विकसित हुई, प्रशासनिक अनुशासन का अनुभव होने लगा। इससे जनता सुरक्षा और शांति महसूस करने लगी। प्रशासन नियमों के अनुसार संचालित होने लगा और इस प्रकार एक नई प्रशासनिक संस्कृति का अन्वुदय हुआ। भारत की एक राष्ट्र के रूप में संगठित करने में ये सभी तत्व सहायक सिद्ध हुए।

हम ब्रिटिश शासन के भारतीय समाज पर पड़े सकारात्मक प्रभाव के बारे में प्रोफेसर के पी. करुणाकरन¹ के इस नोट से सहमत हैं। उनके अनुसार 'ब्रिटेन ने भारत में नये प्रशासनिक एवं अन्य संस्थाओं का सूत्रपात कर एक महत्वपूर्ण कार्य किया। इन सबमें अत्यन्त महत्वपूर्ण आधुनिक राज्य का ढाँचा, कुशल प्रशासनिक तंत्र एवं सेना को गिनाया जा सकता है। भारत के इस राजनीतिक और प्रशासनिक एकीकरण के बाद आर्थिक एकीकरण हुआ। इसके साथ ही आवागमन एवं संचार साधनों में वृद्धि हुई। इन सबका मिला जुला प्रभाव यह रहा कि लोगों में राजनीतिक एकता का सूत्रपात हुआ जोकि राष्ट्रीय-चेतना की प्रथम आवश्यक शर्त हुआ करती है। अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि बावजूद परस्पर दिखने वाली विरोधी राजनीतिक विचारधाराओं के जिनसे दो अलग-अलग क़त्लों में ब्रिटिश नीति प्रभावित हुई, पश्चिमी विचारों और संस्थाओं

के भारत पर पड़ने वाले प्रभाव को इसी रूप में आँका जा सकता है कि इसने आधुनिक राज्य और समाज को जन्म दिया।"

ब्रिटिश शासन का एक अन्य सकारात्मक पक्ष सामाजिक परिवर्तन से जुड़ा हुआ है। यद्यपि ब्रिटिश शासकों ने भारतीय सामाजिक क्षेत्र में अहस्तक्षेप की नीति को ही पसन्द किया, लेकिन वह प्रतिक्रियावादी भी नहीं थे। भारत का विखंडन उनके हितों के अनुकूल था, लेकिन जहाँ आवश्यक हुआ उन्होंने कानून के माध्यम से कुछ सामाजिक कुरीतियों को समाप्त करने में भी कोई हिचकिचाहट नहीं दिखाई बल्कि भारतीय सामाजिक एवं धार्मिक सुधारकों के साथ सहयोग किया। इस संबंध में प्रोफेसर बी. पी. वर्मा¹ के विचार उद्धृत करने योग्य हैं। उन्होंने लिखा है कि "ब्रिटिश साम्राज्यवाद तथा पूँजीवाद के आगमन का सामाजिक जीवन पर भी प्रभाव पड़ा। बड़ी धीमी गति से ऐसे कानून बनवाने की दिशा में प्रयत्न किये गये जिनका उद्देश्य स्त्रियों की स्थिति को उठाना तथा विवाह-पद्धति में कुछ आंशिक सुधार करना था। केशवचन्द्र सेन, दयानन्द, विद्यासागर, तैलंग तथा रानाडे समाज-सुधार का खुलकर समर्थन तथा नेतृत्व करने वाले थे। समाज-सुधार के लिए कानून बनाने के क्षेत्र में विदेशी शासक अहस्तक्षेप की नीति का अनुगमन करना चाहते थे। वे देश के सामाजिक ढाँचे में हस्तक्षेप करने के पक्ष में नहीं थे। अंग्रेजों की सामाजिक अहस्तक्षेप की इस नीति का दो प्रकार से विवेचन किया जा सकता है। कुछ विद्वानों के मतानुसार अंग्रेजों की नीति थी कि भारत में मध्ययुगीन सामाजिक व्यवस्था को कायम रख जाय क्योंकि इससे उनके राजनीतिक आधिपत्य की नींव मजबूत होगी। कदाचित् उन्हें भय था कि अन्ततोगत्या सामाजिक मुक्ति से विदेशी आधिपत्य से राजनीतिक मुक्ति पाने का मार्ग प्रशस्त होगा। किन्तु यह विचार कटु प्रतीत होता है। इस कथन में सत्यांश हो सकता है कि भारतीय समाज के बाढ़ग, पुरोहित तथा जमींदार आदि कुछ तत्त्व परम्परागत मध्ययुगीन दृष्टिकोण के पोषक थे। किन्तु यह कारण अति उग्र होगा कि अंग्रेजों ने स्त्रियों तथा दलित वर्गों के उद्धार के लिए कानून इस भय से नहीं बनाये कि उनके उत्थान से ऐसी प्रचण्ड शक्ति उत्पन्न हो जायेगी जो अन्त में ब्रिटेन के राजनीतिक आधिपत्य को ही नष्ट कर देगी। अंग्रेजों की नीति का दूसरा निर्धारण यह है कि उनकी अभिरुचि मुख्यतः राजनीतिक शासन तथा आर्थिक लाभ में ही थी। उन्होंने सामाजिक अहस्तक्षेप की नीति का अनुगमन करके इसलिये सन्तोष कर लिया कि सामाजिक समस्याएँ उनके लिए तत्त्वतः अप्रसंगिक थीं। यह कहना भी सम्भव है कि उन्होंने सामाजिक क्षेत्र में तटस्थता की नीति का अनुसरण इसलिये किया कि वे उन सामाजिक तत्त्वों को अप्रसन्न करने से डरते थे जिन पर उनके सामाजिक कानूनों का विपरीत प्रभाव पड़ा। फिर भी यह सत्य है कि भारत में ब्रिटिश शक्ति की वृद्धि के साथ-साथ कुछ अंशों में महत्त्वपूर्ण सामाजिक कानूनों का भी निर्माण किया गया।"

नकारात्मक पहलू

ब्रिटिश शासन का नकारात्मक पहलू भी है जिसने अन्ततोगत्वा उसके विरुद्ध असंतोष को जन्म दिया। एरिक स्टोक्स¹ ने बड़ी सटीक बात कही है। उनके अनुसार भारत में अपने शासन के प्रारम्भिक काल में अंग्रेजों का दृष्टिकोण इस प्रकार रहा। "अंग्रेजी सम्यता के मिशन की खुले आम अपने रंग में रंग लेने की नीति का अनुसरण कर रहे थे। ब्रिटेन अपनी छवि की भारत पर छाप लगाना चाहता था। पूर्व और पश्चिम की भौगोलिक और मानसिक दूरियों को विज्ञान के आविष्कारों, व्यापारिक घुसपैठ एवं अंग्रेजी कानूनों और अंग्रेजी शिक्षा के माध्यम से नष्ट किया जाना था। ऐसा अपने शासन के प्रारम्भिक निर्विघ्नकाल में अंग्रेजी उदारवाद का भारत में यही दृष्टिकोण था और इसका भारत और इंग्लैंड में सर्वाधिक प्रतिनिधित्व करने वाला लार्ड मैकाले था।"

ब्रिटिश काल में भारतीय अर्थ-व्यवस्था को भारी धक्का लगा। ब्रिटिश आगमन के पूर्व भारतीय अर्थव्यवस्था की कुछ विशेषतायें थी जिनके कारण आर्थिक जीवन में स्थायित्व एवं सन्तुलन था। कार्ल मार्क्स² ने अंग्रेजों के आगमन के पूर्व तत्कालीन भारतीय अर्थव्यवस्था के मूल तत्वों का वर्णन करते हुए लिखा है कि आत्मनिर्भरता, कृषि और उद्योग के बीच सन्तुलन, आर्थिक प्रतिस्पर्धा का अभाव, भिन्न-भिन्न पेशेवर समूहों के मध्य अन्तर्निर्भरता भारतीय ग्रामीण अर्थव्यवस्था की विशेषताये थी। इससे ग्रामीण जीवन में अद्भुत संगठन था, और यही मुख्य कारण था कि भारतीय समाज इतना स्थायी और अपरिवर्तनशील रहा। कार्ल मार्क्स की यह बात काफी सही है। वैसे भारत तत्कालीन विश्व के सर्वाधिक औद्योगिक देशों में एक था। ढाकर की मतमल विश्वविख्यात थी। अन्य उद्योगों में भी भारत का महत्वपूर्ण स्थान था। भारत का माल दूर-दूर तक जाता था। लेकिन यह सब ब्रिटिश शासन के सुदृढीकरण के साथ ही धौपट हो गया। ग्रामीण अर्थव्यवस्था को सबसे पहला धक्का लगा। जमींदारी और जागीरदारी व्यवस्था के अन्तर्गत किसानों की हातत बिगड़ गई। 1882 की जनगणना के अनुसार भारत में 75 लाख भूमिहीन श्रमिक थे। तब यह है कि ब्रिटिश शासन में भारतीय अर्थव्यवस्था को भारी धक्का लगा। परम्परागत उद्योग नष्ट हो गये, नये उद्योगों को राज्याश्रय और प्रोत्साहन नहीं मिला, देश का धन इंग्लैंड जाने लगा, बार बार अकाल पड़ने लगे और सरकार ने देश की आर्थिक स्थिति सुधारने के लिये कोई कारगर कदम नहीं उठाये। बजट का बहुत बड़ा भाग बड़े-बड़े अधिकारियों के वेतन, भत्ते, खराखाय पर खर्च हो जाता था और ये अधिकारी प्रायः यूरोपियन ही थे। दादाभाई नौरोजी ने 'पावर्टी एण्ड अनब्रिटिश रूल इन इन्डिया' में बताया है कि तत्कालीन ब्रिटिश भारत में सभी स्तरों से होने वाली राष्ट्रीय आय प्रति व्यक्ति केवल बीस रुपये आर्थिक थी।

1. एरिक स्टोक्स, दी इंग्लिश यूथिलिटीरियन एण्ड इन्डिया, आक्सफोर्ड, ब्लैकबन प्रेस, 1959, पृ. 13-14

2. कार्ल मार्क्स, कैपिटल, वोल्यूम I, पृ. 358

अंग्रेजों के विजयी राष्ट्र के उन्माद ने भी भारतीयों के स्वाभिमान को चुनौती दी। प्रबल यूरोपीय सत्कृति की अवधारणा को भारत का चेतन मन स्वीकार करने को तैयार नहीं था। इस चुनौती का सामना करने के लिए भारत अपने अतीत की ओर मुड़ा और वहीं उसे प्रेरणा का अद्भुत स्रोत प्राप्त हुआ। परकीय राजनीतिक शक्ति के आघात से राष्ट्रीय आत्मा जगी, प्रेरणादायक राष्ट्रीय साहित्य का सृजन हुआ और अपनी खोई अस्मिता को पुनः प्राप्त करने का राष्ट्रीय सत्कृत्य विकसित हुआ।

अंग्रेजी उदारवाद भारत में प्रशासनिक स्तर पर अनुदार, भेदभावपूर्ण एवं जातीय उन्माद से ग्रस्त ही सिद्ध हुआ। इल्चर्ट बिल विवाद से तो यह सिद्ध हो गया कि अंग्रेज शासक जातीयता की संकीर्ण मनोवृत्ति से ग्रस्त हैं, ब्रिटिश न्याय की निष्पक्षता सदिग्ध है, कानून भेदभावपूर्ण है। विदेशी कम्पनियों और यूरोपीय व्यापारिक सगठनों को मिले राज्याश्रय से स्पष्ट हो गया कि अंग्रेज इस देश में केवल राजा भोगने, इस देश का आर्थिक शोषण करने के लिए आये हैं। इनको उन जनतांत्रिक मूल्यों के कार्यान्वयन से कोई मतलब नहीं है जिनकी ये दुहाई देते हैं और जिनके अनुसार इंग्लैंड में शासन करने का ढोल पीटते हैं। अंग्रेजों द्वारा किये गये सर्वैधानिक सुधार कितने शर्मनाक थे, यह बात कालान्तर में भारतीय मानस को उद्बलित करने लगी। सार यह है कि भारत में "अनब्रिटिश ब्रिटिश रूल" अनेक नकारात्मक पहलुओं को तिये हुए था जिनके कारण अंग्रेजी शासन के खिलाफ असंतोष उत्पन्न हुआ जो कालान्तर में विस्फोटक सिद्ध हुआ।

धार्मिक एवं सामाजिक सुधार आन्दोलन

ब्रिटिश शासन काल के पूर्व से ही इस देश में अनेक धार्मिक एवं सामाजिक आन्दोलन हुये हैं जिनका उद्देश्य तत्कालीन समाज में व्याप्त कुर्ीतियों, अन्यविश्वासों एवं अन्य घृणाओं को दूर करना रहा है। मध्य युग में भी ऐसे सुधारक, सन्त, सूफी, कवि, विचारक हुये हैं। लेकिन मध्ययुग और आधुनिक युग में एक बड़ा अन्तर रहा है और यह कि मध्ययुग में इन सुधारकों का क्षेत्र केवल समाज और धर्म रहा है, आधुनिक युग में इनके साथ सत्ता पर और जुड़ गया। यद्यपि मुसलमान भी बाहर से ही आये थे, लेकिन वे यहाँ आये और बस गये। लेकिन यूरोपीय आये, हुकुमत की और यहाँ बसे नहीं। मुसलमान शासक भी थे तो शासित भी, लेकिन अंग्रेज केवल शासक ही थे। अंग्रेज गवर्नर जनरल, गवर्नर, आई. सी. एस. या अन्य कोई भी अधिकारी अपना कार्यकाल समाप्त कर इंग्लैंड वापिस चले गये, भारत के शासन की चापडोर तन्दन से संयत्त होती थी, ब्रिटिश संसद भारत के लिये कानून बनाती थी, वहाँ की प्रिवी कौंसिल सर्वोच्च न्यायालय का काम करती थी, इंग्लैंड का राजा भारत का बादशाह कहलाता था। कहने का अर्थ यह है कि जबकि मुसलमान इस देश के हो गये, अंग्रेजों ने अपना प्रभुत्व अस्तित्व बनाये रखा और अपने को शासक वर्ग तक सीमित रखा।

यहाँ इतना स्पष्ट करना आवश्यक है कि मध्ययुग में अनेक हिन्दू कवियों, विचारकों

ने इस्लाम के बढ़ते प्रभाव से हिन्दू समाज को बचाने का अवश्य प्रयास किया, लेकिन उनका उद्देश्य मुस्लिम सत्ता को चुनौती देना नहीं था। हिन्दू समाज अनेक जातियों, धर्मों, सम्प्रदायों, मत-मतान्तरों में इतना विभक्त था कि वह मुस्लिम सत्ता को चुनौती देने में समर्थ भी नहीं था। अतः हिन्दू समाज अपने पुरातन की ओर झुकने लगा, अपने आदर्श पुराणों की ओर प्रेरणा हेतु देखने लगा। तुलसीदास द्वारा रामचरित मानस इसी उद्देश्य से प्रेरित महाकाव्य है। दूसरी ओर हिन्दूधर्म और इस्लाम के बीच संवाद भी प्रारंभ हुआ, दोनों की अच्छाइयों पर चर्चा होने लगी और एक मिलीजुली संस्कृति के विकसित किये जाने के प्रयास हुये। धर्मशास्त्र और शरियत को लेकर अनेक रचनाये, व्याख्याये होने लगी। भक्ति और सूफी आन्दोलनों ने जीवन दर्शन की शाश्वतता, सार्वभौमिकता, पारलौकिकता पर समाज का ध्यान केन्द्रित किया। कबीर का संदेश हिन्दू मुस्लिम भेदभाव की परिधि से ऊपर धता गया, उनका संदेश जीवन दर्शन से जुड़ा हुआ है। मुसलमान होते हुए भी रसखान ने कृष्ण के जीवन पर अमर काव्य की रचना की। अकबा का दोने-इलाही एक शक्तिशाली लेकिन विवेकशील बादशाह का हिन्दू-मुस्लिम एकता की दिशा में एक सक्रिय प्रयास था। लेकिन आपुनिक युग के सामाजिक एवं धार्मिक सुधार आन्दोलनों का संबंध समाज और धर्म में अपेक्षित सुधार का भारत की अस्मिता की रक्षा करना भी था। जब राष्ट्रीय अस्मिता और गौरव की बात आती है तो निश्चित रूप से यह तब तक संभव नहीं है जब तक कि देश की अपनी राजनीतिक व्यवस्था न हो। स्वतंत्र समाज परतंत्र राजनीतिक व्यवस्था की परिधि में संभव नहीं है। अतः राष्ट्रीय स्वतंत्रता की अवधारणा भी प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से इन सुधार आन्दोलनों से जुड़ा गई।

संक्षेप में, इन सामाजिक एवं धार्मिक सुधार आन्दोलनों के दो उद्देश्य हो गये- समाज और धर्म में व्याप्त नुादयों, विसंगतियों को दूर करना और अन्ततोगत्वा ऐसी राज व्यवस्था के निर्माण की दिशा को प्रशस्त करना जिसमें राष्ट्रीय अस्मिता की रक्षा हो सके। ये सुधार आन्दोलन पश्चिम से प्रभावित भी हैं और पश्चिमी प्रभाव की प्रतिक्रिया भी हैं। उदाहरणार्थ ब्रह्म समाज पश्चिम से प्रभावित आन्दोलन है लेकिन यह बात आर्य समाज के बारे में नहीं कही जा सकती। जहाँ तक नेताओं का प्रश्न है राजा राममोहन राय, महादेव गोविन्द रानाडे, गोपालकृष्ण गोखले, जवाहरलाल नेहरू पश्चिमी विचारधारा एवं राजनीतिक, सामाजिक व्यवस्था से प्रभावित हैं लेकिन विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, लाला लाजपत राय, विपिनचन्द्र पात, अरविन्द और मोहनदास कर्मचन्द गाँधी के बारे में यह नहीं कहा जा सकता। ये कहीं-कहीं पश्चिम से प्रभावित हैं तो भी उनका समग्र चिन्तन भारतीयता से ओतप्रोत है और उनका प्रेरणा स्रोत प्राचीन भारत है। लेकिन प्राचीन भारत को भी इन्होंने अपने ढंग से देखा और समझा है। विवेकानन्द, अरविन्द, तिलक और गाँधी की हिन्दुत्व की अवधारणा एक ही नहीं है और न ही इनकी प्राचीन भारत की व्याख्या ही एक ही है। लेकिन इन सबने भारतीय समाज को प्रकटोत्थ है, सुपुन

राष्ट्र की आत्मा को जगाया है, भविष्य का रास्ता दिखाया है। ये विचारक भिन्न-भिन्न वैचारिक धारातल पर खड़े हुये भी एक से ही लगते हैं जिन्होंने आधुनिक भारतीय चिन्तन को आलोकित किया है, चिन्तन को कर्म की भूमि पर उतारा है।

प्रोफेसर रजनी कोठारी¹ भारत में परम्परा और परिवर्तन से संबंधित चार महत्वपूर्ण बातों का उल्लेख करते हैं। उनका मानना है कि भारत के सामाजिक और राजनीतिक ढाँचे में दूरगामी परिवर्तनों के क्रम में एक महत्वपूर्ण बात यह रही है कि देश का आधुनिक विचारों, संचार एवं आवागमन के साधनों, संस्थाओं और तकनीक से संपर्क आया। भारतीय परम्परा में ही परिवर्तन निहित है और इसलिए परिवर्तन आया इसको कोठारी पूर्णतः से स्वीकार नहीं करते। निःसन्देह औपनिवेशिक प्रभाव के साथ परम्परा में परिवर्तन प्रतिलक्षित होने लगा था, लेकिन सच यह है कि इस परिवर्तन का मुख्य कारण पश्चिमीकरण ही है। भारतीय समाज अपने समृद्ध इतिहास और परम्परा को लेकर जिस प्रकार इस प्रभाव के अनुकूल बना इसकी भूमिका को भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

डॉ. कोठारी इस परिवर्तन के पीछे जो दूसरी बात बताते हैं वह है समाज के केन्द्र में एक नये अभिजन वर्ग का उदय। यह वर्ग परिवर्तन का शक्तिशाली वाहक बना, इसने एक नई विचारधारा के आधार पर परम्परागत समाज का नेतृत्व किया, इसे रास्ता और दिशा दी। इनमें से अधिकांश पश्चिमी शिक्षा प्राप्त थे और उच्च जातियों से संबंधित थे।

परम्परागत ढाँचे को परिष्कृत करने वाले विशिष्ट करिस्माई व्यक्तित्व थे जिनका समाज पर बड़ा व्यापक प्रभाव था। प्रोफेसर कोठारी का कथन है कि भारत इस मामले में भाग्यशाली रहा है कि ऐसे विशिष्ट व्यक्तियों की शृंखला में निरन्तरता रही है। कोठारी ने गाँधी, नेहरू और पटेल का उल्लेख किया है लेकिन उनके परते आधुनिक भारत के कुछ और नाम गिनाये जा सकते हैं जिनमें रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द और तिलक के नाम जोड़े जा सकते हैं।

अंतिम बात इंडियन नेशनल कांग्रेस के रूप में एक महान संगठन से संबंधित है। एक पिछड़ा संगठन के अभाव में यह होना सम्भव नहीं था। कांग्रेस का कथन है कि कांग्रेस में बड़े लोगों के नेतृत्व के साथ-साथ, एक जादुई प्रभाव और जनता तक यह संदेश भेजने की क्षमता भी थी।

प्रोफेसर सेगेन्द्रसिंह² के अनुसार आधुनिक भारत के निर्माण की दिशा में राष्ट्रवाद और प्रजातंत्र की राजनीतिक संस्कृति की भूमिका महत्वपूर्ण है। राष्ट्रवाद एक राष्ट्र की

1. रजनी कोठारी, एंटीडिस्क्रिप्शन इन इंडिया, ऑक्सिडेंट लॉगमैन लिमिटेड, पृ. 96-97

2. सेगेन्द्रसिंह, सेगेन्द्रसिंह और डॉ. इंडियन इंडियन समाज में देश (इंडिया) लिमिटेड, पृ. 113-114

चेतना और राजनीतिक पहचान से जुड़ा हुआ है जो कि राजनीतिक सहमति से उत्पन्न होता है। इसकी समाजशास्त्रीय अभिव्यक्ति एक राष्ट्र-राज्य का ही विचार है। जनतंत्र एक विशेष प्रकार का राजनीतिक संगठन और मूल्यों की व्यवस्था है जिस पर राष्ट्र-राज्य स्थापित किया जा सकता है। ... भारत में राष्ट्रवाद और जनतंत्र भिन्न ऐतिहासिक सदर्भ में आये हैं। ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में भारतीय राष्ट्रवाद जनतांत्रिक राज व्यवस्था का पूर्ववर्ती है, यह पूर्णतया पश्चिमी ढांचे पर निर्मित नहीं है। राममोहन राय से लेकर गाँधी तक राष्ट्रीय चेतना भारतीय परम्परा की ओर उन्मुख रही, चाहे दृष्टिकोणों में थोड़ा बहुत अन्तर रहा हो। राष्ट्रीय नेता आधुनिकता के पक्षधर अवश्य रहे, लेकिन उन्होंने परम्परागत सांस्कृतिक पहचान को तिलाजलि देकर ऐसा कभी नहीं चाहा। तिलक और गाँधी इस प्रकार के आन्दोलन के उन समर्थकों में रहे जिनकी राष्ट्रवाद की अवधारणा का प्राचीन हिन्दू परम्परा से गहरा जुड़ाव था। भारतीय राष्ट्रवाद के अभ्युदय में गाँधी की विशेष ऐतिहासिक भूमिका रही है जो कि भारतीय राजनीतिक प्रक्रिया को अद्वितीय बनाती है।

सामाजिक एवं धार्मिक सुधार आन्दोलन एवं उनके प्रणेता

ब्रह्म समाज एवं राजा राममोहन राय

ब्रह्म समाज की स्थापना आधुनिक भारत के पुनर्जागरण के इतिहास की प्रारंभिक सर्वाधिक महत्वपूर्ण घटना है। ब्रह्म समाज प्राचीन भारत के श्रेष्ठ तत्त्वों की पुनर्स्थापना एवं कुरीतियों, अन्यविश्वासों एवं कल्पित परम्पराओं के उन्मूलन का ठोस प्रयास है। संक्षेप में इसने एकेस्मवाद, मानववाद, अद्वैतवाद, धर्मनिरपेक्षतावाद, स्वायत्ता, समानता, सामाजिक-आर्थिक न्याय, नारी स्वतंत्रता पर जोर दिया। मूर्ति-पूजा का भी इसने विरोध किया।

राजा राममोहन राय (1772-1833)

राजा राममोहन राय अद्भुत प्रतिभा के धनी थे। वह बाल्यकाल से ही धर्म, संस्कृति और समाज के गूढ़ तत्त्वों में रुचि लेने लगे। उन्होंने अनेक भाषाओं एवं धर्मों का गहरा अध्ययन किया। केवल सोतह वर्ष की अल्प आयु में ही उन्होंने फारसी में मूर्ति पूजा के विरोध में एक छोटी सी पुस्तक की रचना कर डाली। उन्होंने हिन्दू धर्म, इस्लाम और बौद्ध धर्म का गहन अध्ययन किया। वह ईस्ट इंडिया कम्पनी की नौकरी में भी रहे लेकिन 1814 में नौकरी छोड़कर अपना स्वतंत्र जीवन व्यतीत करने लगे। 20 अगस्त 1828 को उन्होंने ब्रह्मसमाज की स्थापना की जिसका देश के बौद्धिक एवं सामाजिक जीवन में बड़ा योगदान रहा है।

जी. मजूमदार राजा राममोहन की आत्मा से इस रूप में तुलना करते हैं कि जो

स्थान अस्तु का पश्चात् राजनीतिक चिन्तन में है वहीं राममोहन राय का आधुनिक भारत के राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में है। यह मत अतिशयोक्तिपूर्ण कहा जा सकता है लेकिन इसमें कोई सन्देह नहीं कि यह बंगाली पुनर्जागरण के पितामह थे और यह आन्दोलन धीरे-धीरे समूचे भारत में फैल गया। इस प्रकार राजा राममोहन राय को उनके अपार चिन्तन, कर्मनिष्ठा और सामाजिक, धार्मिक कुरीतियों एवं अन्धविश्वासों के विरुद्ध सतत सघर्षशीलता के कारण आधुनिक भारतीय सुधार आन्दोलन के जनक के रूप में माना जाता है।

राममोहन राय ने विवेक, बुद्धिवाद, सहिष्णुता, सह अस्तित्व पर जोर दिया। यद्यपि वह ब्रिटिश शासन के प्रशंसक माने जाते हैं लेकिन इसको एक विशेष सन्दर्भ में ही समझा जाना चाहिये। सदियों पुरानी कलुषित परम्पराओं, विवेकहीन सक्तियों, धर्म के नाम पर होने वाले अत्याचारों एवं सामाजिक शोषण के विरुद्ध आन्दोलन में उन्हें ब्रिटिश शासन का सहयोग मिला और इसलिये उन्हें लगा कि भारत में प्रस्तावित परिवर्तन में शासन का दर्शन बाधक नहीं बल्कि सहायक है। उदाहरणार्थ सती प्रथा के उन्मूलन में तत्कालीन गवर्नर जनरल विलियम बैंटिक का सक्रिय सहयोग मिला जबकि सगकालीन अनेक भारतीयों ने राजा राममोहन राय की तीव्र आलोचना की। राममोहन राय को लगा कि आधुनिक भारत के निर्माण में अंग्रेजी भाषा की महती भूमिका रहेगी और इसलिये उन्होंने 1823 में सरकार द्वारा प्रस्तावित संस्कृत कॉलेज की स्थापना का विरोध किया और सुझाव दिया कि इसके एजेंडा में अंग्रेजी शिक्षा का संस्थान स्थापित किया जाना चाहिये।

सार रूप में यही कहा जा सकता है राममोहन राय व्यक्तिगत स्वतंत्रता के पक्षधर थे। इसके लिए प्रेस की स्वतंत्रता पर उनका जोर था। उन्होंने प्रेस की स्वतंत्रता के लिए किंग-इन-कौंसिल में भी अपील की। उसका यह उद्घरण¹ स्पष्ट करता है कि प्रेस की स्वतंत्रता के लिए वह कितने प्रतिबद्ध थे। उन्होंने कहा "सत्तासुद्ध लोग अपने आचरण पर प्रेस द्वारा किये जाने वाले आक्रमण के डर के कारण प्रायः यह शक्ति फैला देते हैं कि प्रेस की स्वतंत्रता सरकार के विरुद्ध असन्तोष पैदा कर देती है। लेकिन एक स्वतंत्र प्रेस ने दुनिया के किसी भी भाग में क्रांति पैदा नहीं की है क्योंकि मनुष्य स्थानीय अधिकारियों के आचरण से उत्पन्न शिक्षायुक्त सर्वोच्च सरकार के समक्ष प्रस्तुत कर सकते हैं और इस प्रकार शिक्षायुक्तों के निवारण के कारण असन्तोष उत्पन्न नहीं होता जो कि वस्तुतः क्रांति का कारण बनता।"

राममोहन राय ने राजनीतिक स्थापना के लिए भी जिहाद छेड़ा। उनका विचार था कि स्वतंत्रता के शत्रुओं और तानाशाही के मित्रों को सच्ची विजय प्राप्त नहीं होती है। बाल्सेन, माटेस्नू, रूसो की भाँति उन्होंने भी स्वतंत्रता के प्रति अपनी प्रतिबद्धता

प्रदर्शित की। वह राष्ट्र की स्वाधीनता की भी चर्चा करते थे, लेकिन अपनी बात का प्रारंभ व्यक्ति की स्वतंत्रता से करते थे जो कि मनुष्य जाति की अमूल्य परीक्षा है।

समाज सुधारक के रूप में राममोहन राय का बहुत बड़ा स्थान है। सती प्रथा को कानून के द्वारा बन्द कराने में उनका अभिनन्दनीय प्रयास था। सामाजिक चेतना को जगाने में उनका प्रयास महत्वपूर्ण था। वह मानते थे कि सती प्रथा बालविवाह आदि सामाजिक कुरीतियों के मूल में संकीर्ण भक्तिष्क और स्वार्थलिप्सा है। उन्होंने हिन्दू परम्परा का अध्ययन कर सिद्ध करने का प्रयास किया कि सतीप्रथा एवं मूर्तिपूजा का इसमें कोई स्थान नहीं है। सती प्रथा के समर्थक वे लोग हैं जो विश्वास करते हैं कि समाज पर भार समझते हैं।

मानववादी के रूप में भी राजा राममोहन राय को जाना जाता है। वह मानवीय मूल्यों की वकालत करते थे जिनमें सहयोग, सहिष्णुता, प्रेम, धातृभाव, विश्वास मुख्य थे। उन्होंने कबीर, नानक, बाबू एवं अन्य संतो के उपदेशों को सामाजिक परिवेश में समझाने का प्रयास किया। उनके द्वारा शास्त्रतत्ता और मानवता पर बल दिया गया जिसकी प्रसिद्ध अंग्रेज विचारक जर्मी बेन्थम¹ ने भी भूरि-भूरि प्रशंसा की। एक पत्र में बेन्थम ने लिखा: "एक पुस्तक के माध्यम से मुझे आपकी कृतियों का पता चला और यदि हिन्दू नाम नहीं होता तो मैं उनकी शैली से यही सोचता कि ये किसी अत्यन्त सुशिक्षित एवं प्रशिक्षित अंग्रेज की कलम की रचनायें हैं।"

राजा ने कानून, न्यायिक सुधार और नैतिकता पर भी पर्याप्त बल दिया। उन्होंने इस बात को स्वीकार नहीं किया कि सारे अनैतिक कर्म गैर कानूनी होते हैं। नैतिकता का क्षेत्र बहुत ही व्यापक है, लेकिन कानून का नहीं। यह भारतीय उदारवाद के जनक भी कहे जा सकते हैं। व्यक्तिगत एवं राजनीतिक स्वतंत्रता जिनमें अभिव्यक्ति और प्रेस की भी स्वतंत्रता निहित है उनके चिन्तन और कर्म के क्षेत्र में महत्वपूर्ण स्थान रखती है। भारतीय उदारवाद के प्रणेता के रूप में बी एन नायक² ने राजा राममोहन राय के बारे में लिखा है कि "यह स्वयं स्वतंत्रता के मंदिर के निष्ठावान पुजारी थे, उन्होंने 1820 में ही यह अनुभव का लिया था कि स्वतंत्रता का तब ही अग्रानन्द लिया जा सकता है जबकि वह व्यवस्थित हो, स्वतंत्रता एक व्यवस्था भी है तो इसकी अपनी सीमायें भी हैं। सामाजिक और धार्मिक सुधारों के क्षेत्र में और साथ ही पत्रकारिता और राजनीति के क्षेत्र में उनका प्रयास अपने देशवासियों को न केवल अपने अधिकारों के प्रति जागरूक बनाना था बल्कि समाज के प्रति उनके दायित्वों का भी उन्हें बोध कराना था।"

राज्य के संबंध में उनका यह विचार था कि सामाजिक बुराइयों के उन्मूलन में

1. हार्टनेंग वर्क ऑफ़ बेन्थम, बोल्यूम 10 पृ 586 विष्णु भगवान द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 8

2. बी एन नायक, इन्डियन सिविलिज्म, पृ 1 विष्णु भगवान द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 10

राज्य की महती भूमिका है। सती प्रथा के उन्मूलन में उनका योगदान सर्वविदित है। लोभी और संवेदनहीन जमींदारों से शोषित किसानों और श्रमिकों को राहत दिलवाने के लिए भी उन्होंने कानून बनाने के लिए संघर्ष किया। लेकिन राजा राममोहन राय को समाजवादी नहीं कहा जा सकता, वह उदारवादी हैं, मनुष्य की स्वतंत्रता के साथ व्यक्तिगत सम्पत्ति के भी वह समर्थक थे क्योंकि उनकी मान्यता थी कि स्वतंत्रता को अक्षुण्ण बनाये रखने में सम्पत्ति आवश्यक है।

सार यह है कि आधुनिक भारतीय पुनर्जागरण एवं उदारवाद के वह जनक थे। उन्होंने धर्म और सस्कृति के क्षेत्र में सहिष्णुता, समन्वय, विवेक, भातृभाव, सह अस्तित्व प्रेम, सहयोग, समानता पर बल दिया। उन्होंने हिन्दू धर्म, इस्लाम और ईसाई धर्म में एक समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया। उन्होंने पूर्व और पश्चिम के बीच एक सेतु बनाने का श्रम किया। उन्होंने भारतीय उदारवादियों की संपूर्ण पीढ़ी को प्रभावित किया है जिनमें दादा भाई नौरोजी, महादेव गोविन्द रानाडे एवं गोपाल कृष्ण गोखले प्रमुख हैं।

आर्य समाज और स्वामी दयानन्द सरस्वती

ब्रह्म समाज ने जनमानस को इतना उद्देलित नहीं किया जितना कि आर्य समाज ने किया। यह एक प्रकार का जन आन्दोलन बन गया जिसने सामाजिक, शैक्षणिक, सांस्कृतिक, धार्मिक और यहाँ तक कि राजनैतिक क्षेत्र को प्रभावित किया। जहाँ ब्रह्म समाज ने पश्चिमी और पूर्वी संस्कृतियों के मध्य तालमेल एवं समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया, आर्य समाज ने प्राचीन भारत और विशेष तौर पर वेदों से स्मृति और प्रेरणा ग्रहण की। भाग्यवाद की भर्त्सना कर इसने कर्म पर जोर दिया। इसने हिन्दू समाज में व्याप्त कुरीतियों पर प्रबल प्रहार किया और उनमें धार्मिक राष्ट्रवाद की घेतना का संचार किया। बाल विवाह, मूर्तिपूजा और जाति प्रथा की कुरीतियों एवं अन्यविश्वासों के विरुद्ध सतत संघर्ष के द्वारा आर्य समाज शारी और ग्रामीण दोनों ही क्षेत्रों में एक प्रचण्ड शक्ति बन गया। यह न परम्परा विरोधी है और न ही इसका समर्थक, स्वयं परम्पराओं से प्रेरणा, गार्हस, स्वायत्तम्यन, स्मृति पितृता है जबकि दूषित परम्परायें समाज की अस्मिता को नष्ट करती हैं। आर्य समाज ने न केवल सामाजिक परिवर्तन को ही दिशा दी बल्कि राष्ट्रीय स्वभिमान को भी जगाया। शिक्षा के क्षेत्र में इसका अभूतपूर्व योगदान रहा है, ई। ए. वी. स्कूलों और कॉलेजों का उत्तरी भारत में जात सा विद्यमान। अनेक आर्य गमजियों ने राजनीति, शासन और प्रशासन में उच्च स्थान अर्जित किये हैं। हिन्दू समाज में अनेक व्याधियों से इसने मुक्त किया है।

आर्य समाज के संस्थापक स्वामी दयानन्द सरस्वती (1824-1883) एक वित्तधान व्यक्ति थे। उनमें समाज बदल देने और सुपुत्र राष्ट्र को जगाने की ऊर्जा थी। इस महान उद्देश्य की प्राप्ति हेतु उन्होंने कठोर साधना की और आजन्म संघर्ष

दत्त धारण किया। उन्होंने विदेशी शासन को दुर्भाग्यपूर्ण बताया, लेकिन इस चुनौती का सामना करने के लिए सामाजिक जागृति को आवश्यक समझा। सामाजिक जागृति के लिए वेदों की ओर जाने का आह्वान किया। राष्ट्र गौरव, बिना अतीत के गौरव को अहसास किये असंभव था। उन्होंने वेदों में हमारी समस्याओं का निदान ढूँढ निकाला। धर्म के नाम पर जो कपट और पाखंड फैला हुआ था उसका निर्भीक होकर विरोध किया। उन्होंने बताया कि वेदों के अध्ययन का अधिकार सभी को है, यह केवल ब्राह्मणों का एकाधिकार नहीं है। उनके अनुसार ईश्वर सच्चिदानन्द है, वह जन्म मृत्यु से परे है, वह सर्वव्यापक, निराकार, अनन्त न्यायकर्ता एवं सर्वशक्तिमान है। वर्णाश्रम गुण, कर्म और स्वभाव पर आधारित होने चाहिये। शिक्षा से सत्कार मिलते हैं और सच्ची शिक्षा वही है जिससे विद्या, सभ्यता, इन्द्रियों को वश में करने की शक्ति का संघय होता हो।

यद्यपि दयानन्द का 1883 में निधन हो गया, लेकिन कालान्तर में उनके द्वारा स्थापित आर्य समाज ने राष्ट्रीय आन्दोलन में महती भूमिका अदा की। बेलेन्टाइन शिरोल का मत है कि भारतीय अशांति वास्तव में हिन्दू अशांति है और इस अशांति के फैलाने में आर्य समाज की प्रबल भूमिका रही है। वैसे दयानन्द पश्चिमी प्रभाव को रोकना चाहते थे और इसके लिए वह राष्ट्रीय जागृति को आवश्यक मानते थे। उनके भाषणों और ग्रंथों का जनमानस पर व्यापक प्रभाव पड़ा था। उनकी मान्यता थी कि पश्चिमी प्रभाव ही भारतीय सत्कृति और सभ्यता से लोगों को विमुख करता है। शिरोल ने लिखा है कि अनेक आर्यसमाजी नेताओं की क्रतिकारियों से गुप्त मन्त्रणा होती रहती है। ताला ताजपतराय आर्यसमाजी थे। भाई परमानन्द को लिखे गये ताला ताजपतराय के पत्र शिरोल को कहीं से प्राप्त हो गये। प्रसिद्ध क्रतिकारी श्यामजी कृष्ण वर्मा के भी आर्य समाजियों से संबंध ब्रिटिश सरकार की नजर में थे। शिरोल तो आश्चर्य था कि आर्य समाज बाहर से सामाजिक धार्मिक सुधार आन्दोलन है लेकिन इसका मूल उद्देश्य तो स्वतंत्र राष्ट्रीय सरकार की स्थापना करना है।

सत्यार्थ प्रकाश स्वामी दयानन्द का अमर ग्रंथ है। यद्यपि इसमें निहित अधिकांश राजनीतिक विचार मनुस्मृति पर आधारित हैं, लेकिन इन्हे दक्खिनायूसी या मध्ययुगीन नहीं कहा जा सकता। सत्यार्थ प्रकाश पूर्वाग्रहों पर आधारित ग्रंथ नहीं है, बल्कि इसमें तर्क एवं विवेकपूर्ण व्याख्या है। वह राजा के दैविक अधिकारों की भर्त्सना करते हैं और जिस प्रकर के राजा की उन्होंने कल्पना की है वह निर्वाचित राष्ट्राध्यक्ष की भाँति है। उन्होंने जिस राज्य की अवधारणा प्रस्तुत की है उसमें धर्म का समुचित स्थान अवश्य है, लेकिन वह प्रचलित अर्थ में धर्म सापेक्ष राज्य नहीं है जिसमें राजा का धर्म कोई धर्म विशेष हो। स्वामी दयानन्द सरस्वती ने धर्मतंत्र को स्वीकार नहीं किया।

दयानन्द पारिभाषिक अर्थ में राजनीतिक चिन्तक नहीं थे। सत्यार्थ प्रकाश और भृगुवेदादि मान्य भूमिका दोनों में केवल एक एक अध्याय ऐसे हैं जिनमें राजनीतिक विचारों

का विवेचन उपलब्ध है। उनका राजा करीब-करीब उन्हीं योग्यताओं का धारक है जैसा कि वैदिक साहित्य में वर्णित है। वह राजा को निरंकुश नहीं मानते, बल्कि उसे अपराध करने पर सर्वाधिक दण्ड का भागी मानते हैं क्योंकि उसके दुराचरण का सारे समाज पर बुरा असर पड़ता है। दयानन्द विधि पर बहुत जोर देते हैं। कानून ही धर्म है और कानून से ऊपर कोई नहीं हो सकता।

दयानन्द स्वतंत्रता के अनन्य उपासक थे। राजनीतिक स्वतंत्रता के दिना आध्यात्मिक स्वतंत्रता संभव नहीं है अतः राष्ट्रीय स्वतंत्रता को वह अपरिहार्य मानते थे। इस महान राष्ट्र की अस्मिता के विलुप्त होने की उन्हें गहरी वेदना थी और इसलिए उन्होंने राष्ट्र की आत्मा को जगाने में कोई कसर नहीं छोड़ी। प्रो. वी. पी. वर्मा के शब्दों में "उनका विश्वास था कि मनुष्य की आत्मा कर्षण करने में स्वतंत्र है दयानन्द ने मनुष्य के मानस की बौद्धिक स्वतंत्रता की घोषणा की और तदर्थ उन्होंने सत्य धर्मों के पवित्र साहित्य की स्वतंत्र एवं ओजपूर्ण आलोचना की¹ पुरोहितवाद, पैगम्बरवाद, देवदूतवाद, मानवपूजा, अवतारवाद, गुहडम आदि के विरोध में विप्लवी दयानन्द ने आग्नेय उच्छ्वास प्रकट किये और उनके तीक्ष्ण प्रहार से पार्मिक मतवादी पोषण को काफी आघात पहुँचा। चूँकि दयानन्द का पुनरुत्थानवाद सभी राक्षसियों और सभ्यताओं की चुनौती के विरुद्ध एक सन्तुलनात्मक साधन था, इसलिये वह राष्ट्रीय स्वतंत्रता के पोषक बन गया। स्वामीजी आर्य वैदिक सस्कृति के आद्य रूप में प्रतिष्ठित करने के पक्ष में थे।" के.पी. जायसवाल दयानन्द का हिन्दू आत्मा को जगाने में वही योगदान मानते हैं जो कि मार्टिन लूथर का यूरोपीय आत्मा को जगाने में रहा है। जायसवाल उन्हें उन्नीसवीं शताब्दी का महानतम भारतीय मानते हुये कहते हैं कि - "उन्नीसवीं शताब्दी में एकेस्त्रवाद का ऐसा शक्तिशाली शिक्षक, मानव एकता का ऐसा उपदेष्टा, आध्यात्मिकता के पूँजीवाद के विरुद्ध संघर्ष करने वाला ऐसा सकल योद्धा अन्यत्र नहीं था।"²

□ □ □

1. वी. पी. वर्मा, वही पुस्तक पृ. 42.

2. के. पी. जायसवाल का, दयानन्द को मैट्रिशन कल्चर में प्रस्तुत लेख, पृ. 162-163. वी. पी. वर्मा द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ. 43.

पठनीय सामग्री

इस युग के चिन्तन पर बहुत लिखा गया है। सर्वप्रथम हम इन विचारकों के स्वरचित मुख्य ग्रंथों का उल्लेख करते हैं जिनमें इनका चिन्तन अभिव्यक्त हुआ है —

- 1 राममोहन राय दि इंगलिश वर्क्स ऑफ राजा राममोहन राय (जोगेन्द्रचन्द्र घोष द्वारा सम्पादित, (कलकत्ता, श्रीकान्त राय)
- 2 राममोहन राय. हिज लाइफ, राइटिंग्स एण्ड स्पीचेज (मद्रास, जी. ए. नटेरान एण्ड कं)
3. दयानन्द सरस्वती. सत्यार्थ प्रकाश
- 4 एनीबीसेट एन्सियन्ट आइडियल्स इन मोडर्न लाइफ (पियोसोफिकल पब्लिशिंग हाउस, मद्रास)
- 5 एनीबीसेट : इंडिया ए नेशन (वही प्रकाश)
6. एनीबीसेट : इंडिया, तिब और हाई (नेशनल होम बुक सींग)
- 7 रवीन्द्रनाथ टैगोर . दि क्रेसेन्ट मून
- 8 रवीन्द्रनाथ टैगोर : दि रितीजन ऑफ मैन
- 9 रवीन्द्रनाथ टैगोर : नेशनलिज्म
- 10 विवेकानन्द: दि कम्प्लीट वर्क्स ऑफ स्वामी विवेकानन्द (8 जिल्दे, अल्मोडा अद्वैत आश्रम)
11. दादा भाई नौरोजी पावर्टी एण्ड अन ब्रिटिश रूत इन इंडिया (लन्दन, स्वान सोनेनशील एण्ड कं)
12. दादाभाई नौरोजी, स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स (जी. ए. नटेरान एण्ड कं, मद्रास)
13. महादेव गोविन्द रानाडे एसेज इन रितीजियस एण्ड सोशल रिफार्म्स)
- 14 सुरेन्द्रनाथ बनर्जी. ए नेशन इन मेकिंग (एस के लाहिता एण्ड कं, कलकत्ता)
- 15 गोपालकृष्ण गोखले. स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स (जी. ए. नटेरान एण्ड कं, मद्रास)
16. बात गंगाधर तिलक गीता रहस्य
- 17 बात गंगाधर तिलक. दि आर्कटिक होम ऑफ दि वेदाज
- 18 बात गंगाधर तिलक ओरियन
- 19 ताता राजपतणाय आत्मकथा (राजपाल एण्ड सन्स, लाहौर)
- 20 ताता राजपतणाय. दि पोलिटिकल फ्यूचर ऑफ इंडिया (वी. डब्ल्यू ह्यूरा, न्यूयार्क)
- 21 ताता राजपतणाय इंडियाज विल दू प्रीटम (मद्रास, गणेश एण्ड कं.)
- 22 अरविन्द. दि लाइफ डिवाइन

- 23 अश्विन्दः दि हाकिमन ऑफ पेटिव रेजिस्टेन्स
- 24 अश्विन्दः वार एण्ड सेल्फ डिटेर्मिनेशन
- 25 मोहनदास करमचन्द गाँधी : आत्मकथा,
- 26 मोहनदास करमचन्द गाँधी - हिन्द स्वराज
- 27 मोहनदास करमचन्द गाँधी : सर्वोदय
- 28 मोहम्मद अली जिन्ना . स्वीचेज एण्ड राइटिंग्स (मद्रास, गणेश एण्ड कम्पनी)
- 29 मानवेन्द्रनाथ रायः वार एण्ड रिवोल्यूशन (रिडिकल डिमोक्रेटिक पार्टी)
- 30 मानवेन्द्रनाथ रायः न्यू ह्युमनिज्म (कलकत्ता, रीनाशा पब्लिशर्स)
- 31 मानवेन्द्रनाथ राय व्हाट इज मार्क्सिज्म
- 32 मानवेन्द्रनाथ राय . पोलिटिक्स, पावर एण्ड पार्टिज (कलकत्ता, रीनाशा पब्लिशर्स)
- 33 नरेन्द्रदेव सौतसिज्म एण्ड दि नेशनल रिवोल्यूशन (मुम्बई, पद्मा पब्लिकेशन्स)
- 34 नरेन्द्रदेव राष्ट्रीयता और समाजवाद (वाराणसी, ज्ञान मण्डल)
- 35 जवाहरलाल नेहरू आत्मकथा (लन्दन, ज्ञान सेन, दि बॉडली हैड)
- 36 जवाहरलाल नेहरू दि डिसकवरी ऑफ इंडिया (कलकत्ता, दि सिगनेट प्रेस)
- 37 सुभाषचन्द्र बोस एन इंडियन पिलग्रिम, (कलकत्ता, थेकर सिंपक एण्ड कं.)
- 38 सुभाषचन्द्र बोस. दी इंडियन स्ट्रगल. (बर्लिन प्रकाशक)
- 39 जयप्रकाश नारायण : प्रथम सोशलिज्म टू सर्वोदय, द रिक्स्ट्रक्शन ऑफ इंडियन पोलिटी)

अन्य ग्रन्थ

1. वी.वी. मजूमदारः हिस्ट्री ऑफ पोलिटिकल थॉट फ्रॉम रामगोहन राय टू दयानन्द (कलकत्ता युनिवर्सिटी प्रेस)
2. अशोक मेहता एवं अब्दुल पटवर्धनः दि कम्यूनल ट्राइएंगल इन इंडिया (इलाहाबाद किताबिस्तान)
3. राजेन्द्र प्रसादः आत्मकथा (पटना)
4. रामगोपाल. इंडियन भुक्तिमूत (मुंबई, एशिया पब्लिशिंग हाउस)
5. बैतन्दाइन तिगोलः दि इंडियन अनरेस्ट
6. पदयमि सीतारमैयाः दि हिस्ट्री ऑफ दि इंडियन नेशनल कंग्रेस ३ जिल्दे (मुम्बई, पद्मा पब्लिकेशन्स)
7. रोमा रोताः लाइफ ऑफ विवेकानन्द (अल्मोड़ा, अद्वैत आश्रम)
8. श्रीनिवास शास्त्रीः गोपाल कृष्ण गोपते

9. लुई फिशर: दि लाइफ ऑफ महात्मा गाँधी
10. ग्रेग रिचर्ड: दि पावर ऑफ नान वाइलैन्स
11. वी.पी. वर्मा: दि पोलिटिकल फिलोसोफी ऑफ महात्मा गाँधी एण्ड सर्वोदय (आगरा, लक्ष्मी नारायण अग्रवाल)
12. एम. एस. गोलवलकर: व्ही आर आवर नेशनल इडिफाइड (नागपुर, भारत प्रकाशन)
13. धनंजय कौर: लाइफ एण्ड टाइम्स ऑफ सावरकर
14. सैयद अहमद खॉ : दि काजेज ऑफ दि इंडियन लिबेल्
15. सैयद अहमद खॉ : दि लोयल मोहम्मडन्स ऑफ इंडिया
16. बेग, ए. ए. : इकबाल एज ए थिंकर (लाहौर, मुहम्मद अशरफ)
17. माइकेल बेघर : नेहरु : ए पोलिटिकल बायोग्राफी (आक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस)
18. फ्रेक मोरेस . जवाहरलाल नेहरु (मुम्बई, टाइम्स ऑफ इंडिया, प्रेस)
19. इग टोय : दि स्पिंग टाइगर (मुम्बई, एताइड पब्लिशर्स)
20. दादा धर्माधिकारी . सर्वोदय दर्शन
21. एम. ए. बुच, राज एण्ड ग्रेष ऑफ इंडियन लिबरलिज्म (बडौदा)
22. के. पी. कठनाकरन: कंटिन्युटि एण्ड घेन्ज इन इंडियन पोलिटिक्स (न्यू दिल्ली)
23. के. पी. कठनाकरन: मोडर्न इंडियन पोलिटिकल ट्रेडिशन (अताइड पब्लिशर्स, देहली)
24. वी. पी. वर्मा: आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन (लक्ष्मीनारायण अग्रवाल आगरा)
25. गोपीनाथ धवन. पोलिटिकल फिलोसफी ऑफ महात्मा गाँधी (अहमदाबाद)
26. वी.पी. रामनमूर्ति, नान वाइलैन्स इन पोलिटिक्स, ए स्टडी ऑफ गाँधीयन टेक्नीक एण्ड थिंकिंग (देहली)
27. करनसिंह. अरविन्द दि प्रोफेट ऑफ इंडियन नेशनलिज्म (लन्दन)
28. डी बी. माधुर: गोखले, ए पोलिटिकल बायोग्राफी (मुम्बई)
29. ए आर देसाई सोशल बैक ग्राउंड ऑफ इंडियन नेशनलिज्म (मुम्बई)
30. ए आर देसाई. रिसेन्ट ट्रेन्ड्स इन इंडियन नेशनलिज्म (मुम्बई)
31. वी आर मेहता फ्यउण्डेशन्स ऑफ इंडियन पोलिटिकल थॉट, मनोहर, दिल्ली

प्रतिनिधि राजनीतिक विचारक

विवेकानन्द (1863-1902)

विवेकानन्द का अद्भुत व्यक्तित्व था, आज भी उनके नाम से युवा पीढ़ी घमत्कृत हो उठती है। उनका यह संदेश 'उठो, जागो और प्रतीक्षा मत करो जब तक कि तुम गन्तव्य को प्राप्त न कर लो' युवकों को प्रेरणा देता है। उनका राजनीतिक चिन्तन उनके जीवन दर्शन का एक भाग है अतः इसको संक्षेप में समझे बिना उनके राजनीतिक विचारों को समझ नहीं जा सकता। जीवन-दर्शन के मूल में जीवन परिचय है जिसका संक्षिप्त वर्णन किया जा रहा है।

जीवन-परिचय

कलकत्ता के प्रसिद्ध दत्त (कायस्थ) परिवार में जन्मे विवेकानन्द का प्रारम्भिक नाम नरेन्द्र नाथ था। विद्यार्थी जीवन में यह बड़े मेधावी, अध्ययनशील एवं कर्मठ थे और सत्य की खोज हेतु उन्होंने भारतीय और पाश्चात्य दर्शन का गंभीर अध्ययन किया। वह अक्सर सोचा करते थे कि यदि ईश्वर है तो उससे साक्षात्कार क्यों नहीं हो सकता। इस प्रश्न पर लेकर यह अनेक साधु-सन्तों से मिलने लगे और अंत में जहाँ उनकी केवल ज्ञान पिपासा ही शान्त नहीं हुई बल्कि जीवन का संदेश मिल गया वहाँ पहुँच गये। यह ब्रह्मेश्वर के संत रामकृष्ण परमहंस थे। उनकी मुलाकात ऐतिहासिक बन गई और कुछ वर्षों बाद परमहंस ने युवा नरेन्द्रनाथ को स्वर्ण द्वापार निर्विकल्प समाधि के आनन्द की अनुभूति करायी और फिर कहा कि "आज मैंने तुमको अपना सर्वस्व दे दिया है और अब मैं एक कंगाल फकीर हूँ, मेरे पास अब कुछ नहीं है। इस शक्ति द्वारा संसार का महान कल्याण करोगे और जब तक यह उद्देश्य पूरा नहीं होगा तब तक तुम सौटकर नहीं आओगे।" इसके कुछ ही समय बाद परमहंस ने यह शरीर त्याग दिया।

गुरु के आदेशानुसार उन्होंने मानवता की सेवा का संकल्प किया। परिव्राजक के रूप में उन्होंने देश का भ्रमण किया और जनसाधारण की तकलीफों से यह परिचित हुये। उन्होंने पूर्वी और पश्चिमी दर्शन और साहित्य का विद्यार्थी काल से अध्ययन करना प्रारम्भ कर दिया था जो अब और भी गहन हो गया। उन्होंने वेद, गीता, रामायण के साथ ही सायें ह्यूम, कांटे, फ्रिक्टे, स्पिनोजा, डार्विन, मिल्, रीगल, शपनहॉवर, मार्क्स आदि का अध्ययन किया। 1893 में वह सर्व धर्म सम्मेलन में भाग लेने शिकागो गये

जहाँ उन्होंने अन्तर्राष्ट्रीय खाति अर्जित की। उनके भाषण के कुछ अंश यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं जिसके कारण वह सर्व प्रथम अन्तर्राष्ट्रीय रंगमंच पर जाज्वल्यमान प्रकाश को लेकर उदित हुये -

जिस सौहार्द्रता और स्नेह के साथ आपने हम लोगो को स्वागत किया है, उसके फलस्वरूप मेरा हृदय अकथनीय हर्ष से प्रफुल्लित हो रहा है। संसार के प्राचीन महर्षियों के नाम पर मैं आपको धन्यवाद देता हूँ तथा सब धर्मों की माता स्वरूप हिन्दू धर्म एवम् भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय के लाखों करोड़ों हिन्दुओं की ओर से धन्यवाद प्रकट करता हूँ।

मैं उन सज्जनों के प्रति भी धन्यवाद ज्ञापित करता हूँ जिन्होंने इस सभा मंच पर से प्राच्य-प्रतिनिधियों के संबंध में आपको यह बतलाया है कि ये दूर देश वाले पुरुष सर्वत्र सहिष्णुता का भाव प्रसारित करने के निमित्त यश और गौरव के अधिकारी हो सकते हैं। मुझे ऐसे धर्मावलम्बी होने का गौरव है जिसने संसार को सहिष्णुता तथा सब धर्मों को मान्यता प्रदान करने की शिक्षा दी है। हम लोग सब धर्मों के प्रति केवल सहिष्णुता में ही विश्वास नहीं करते वरन् सब धर्मों को सच्चा मान कर ग्रहण करते हैं। मुझे आपसे यह निवेदन करते हर्ष होता है कि मैं ऐसे धर्मों का अनुयायी हूँ, जिसकी पवित्र भाषा संस्कृत में अंग्रेजी शब्द एक्सक्लूजन का पर्यायवाची नहीं है। मुझे एक ऐसे देश का व्यक्ति होने का अभिमान है, जिसने इस पृथ्वी की समस्त पीड़ित और शरणागत जातियों तथा भिन्न वर्गों व धर्मों के बहिष्कृत मतावलम्बियों को आश्रय दिया है। मुझे यह बतलाते हुए गर्व होता है कि जिस वर्ष यहूदियों का पवित्र मंदिर रोमन जाति के अत्याचारों से धूल में मिला दिया गया उसी वर्ष कुछ अभिजात यहूदी आश्रय लेने दक्षिण भारत में आये और हमारी जाति ने उन्हें छाती से लगाकर शरण दी। ऐसे धर्म में जन्म लेने का मुझे गर्व है, जिसने पारसी जाति की रक्षा की और उसका पालन अब तक कर रहा है। भाइयों, मैं आपको एक स्तोत्र के कुछ पद सुनाता हूँ, जिसे मैं अपने बचपन से गाता रहा हूँ और जिसे प्रतिदिन लाखों मनुष्य गाय करते हैं -

‘जैसे विभिन्न नदियाँ भिन्न-भिन्न स्रोतों से निकलकर समुद्र में मिल जाती हैं, उसी प्रकार हे प्रभो, भिन्न-भिन्न रुचि के अनुसार विभिन्न टेढ़े-मेढ़े अपवादी सीधे रास्ते से जाने वाले लोग अन्त में तुझ में ही आकर मिल जाते हैं।’

यह सभा, जो संसार की अबतक की सभाओं में से एक है, जगत के लिए गीता के उस अद्भुत उपदेश की घोषणा एवं विज्ञापन है, जो हमें बतलाता है -

‘जो मेरी ओर आता है - चाहे किसी प्रकार से तो - मैं उसको प्राप्त होता हूँ। लोग भिन्न-भिन्न मार्ग द्वारा प्रयत्न करते हुए अन्त में मेरी ही ओर आते हैं।’

साम्प्रदायिकता, संकीर्णता और इनसे उत्पन्न भयंकर धर्माविषयक उन्मत्तता इस सुन्दर पृथ्वी पर बहुत समय तक राज्य कर चुकी है। इनके घोर अत्याचार से पृथ्वी भर

गई, उन्होंने अनेक बार मानव-रक्त से धरती को सींचा, सभ्यता नष्ट कर डाली तथा समस्त जातियों को हताश कर डाला । यदि यह सब न होता, तो मानव समाज आज की अवस्था से कहीं अधिक सन्नत हो गया होता । पर अब उनका भी समय आ गया है और मैं पूर्ण आशा करता हूँ कि जो घण्टे आज सुबह इस सभा के सम्मान के लिए बजाये जाते हैं, वे समस्त कट्टरताओं, तलवार या लेखनी के बल पर किये जाने वाले समस्त अत्याचारों तथा एक ही लक्ष्य की ओर अग्रसर होने वाले मानवों की पारस्परिक कटुताओं के लिए मृत्युवाद ही सिद्ध होंगे ।¹

विवेकानन्द के चिन्तन की पृष्ठभूमि

- 1 वेदों एवं वेदात की पारम्पर
- 2 गुरु परमहंस की शिष्यायें
- 3 पश्चिमी दर्शन का अध्ययन
- 4 आध्यात्मिक राष्ट्रवाद की अवधारणा
- 5 उपनिवेशवाद के विरुद्ध उभरता आक्रोश

विवेकानन्द के चिन्तन का मूलधार

स्वामी विवेकानन्द प्राचीन भारतीय चिन्तन को आधुनिक परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत करते हैं । वह कहते हैं कि मैं ऐसे ईश्वर में विश्वास नहीं करता जो स्वर्ग में तो मुझे आनन्द देगा पर इस जगत में मुझे रोटी भी नहीं दे सकता । उन्होंने युवकों से कहा कि चाहे वह गीता न पढ़े लेकिन फुटबाल अवश्य खेले । फुटबाल के मैदान में शरीर को सुदृढ़ बनाकर वह गीता का सदेश भली प्रकार समझ सकते हैं । वह धर्म को जीवन का धर्म मानते हैं लेकिन उनका धर्म पाण्डवाद, कर्मकाण्ड, पूजापाठ या अन्यविश्वास नहीं है । यह ज्ञान, भक्ति, कर्म और वैराग्य का सम्मिश्रण है । उनका बल हिन्दू धर्म के वैज्ञानिक एवं शाश्वत स्वरूप पर है जिसमें सहिष्णुता, अनुभूति, सार्वभौमिकता, चिन्तनता है । यह धर्म और सामाजिक ढाँचे में अटूट रिश्ता मानते हैं । धर्म और आध्यात्मिकता ही तो सामाजिक जीवन की रीढ़ की हड्डी है, इनके बिना तो सामाजिक जीवन निष्क्रिय, निरतेज एवं दिशाहीन हो जायेगा ।

विवेकानन्द का सदेश कर्मयोग है, वह धार्मिक संकीर्णता कटारपन, जटिलता पर निर्भर प्रसार करते हैं । उनकी नजर में सारे धर्म सच्चे और श्रेष्ठ हैं अतः किसी व्यक्ति को अपना धर्म छोड़ने की आवश्यकता नहीं है । 'हृद्यधर्मेतिथनश्रेयः पर धर्मो भयावहः' की बात ही यह कहते हैं । उनके विचार में ईश्वर निराकार, साक्षर और सत्-असत् से

1 रिश्तों के बन्धन, स्वामी विवेकानन्द (बी रामकृष्ण आश्रम नागपुर) पृ 10-12

पुस्तक नाम: आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन (राजस्थान हिन्दी इय अकादमी)

परे है, हिन्दू धर्म आध्यात्मिकता से ओतप्रोत है, यह एक वैज्ञानिक और पुरातन धर्म है, इसमें उत्पन्न कुरीतियों और विकृतियों से ही इसे मुक्त करने की आवश्यकता है। उनका कथन है कि यूरोपीय राष्ट्र भौतिकवाद में कैसे हुये हैं, भौतिकवाद मनुष्य को शांति नहीं दे सकता, शांति तो आध्यात्म में ही है जो विश्व संस्कृति को भारत की अनुपम देन हैं। हिन्दू धर्म श्रेष्ठ है लेकिन हिन्दुओं ने उसके अनुकूल आचरण नहीं किया, इसमें दोष उनका है, धर्म का नहीं। उन्होंने कहा, भला या बुरा, धार्मिक आदर्श भारत में हजारों वर्षों से प्रवहमान रहा है। वह वातावरण में व्याप्त है, हमारे रक्त में धुल गया है, हमारी नसों की प्रत्येक बूंद के साथ सनसनाता है, हमारी शरीर रचना के साथ एकरा हो गया है और हमारे जीवन का प्राणतत्त्व बन गया है। क्या आप प्रतिक्रिया में उतनी ही ऊर्जा जाग्रत किये बिना शक्तिशाली नदी में जो हजारों वर्षों में अपने लिये जो सृष्टि काटी है उसे भरे बिना, उसे त्याग सकते हैं? क्या आप चाहते हैं कि गंगा अपने बर्फीले उद्गम को लौट जाए और नया मार्ग प्रारंभ करे।¹

विवेकानन्द का चिन्तन गीता के दर्शन से ओतप्रोत है। लेकिन यह महज धार्मिक या आध्यात्मिक बात नहीं है, यह समस्त जीवन को अनुप्राणित करता है। जीवन को समग्र दृष्टि से देखा जाना चाहिए, इसके भिन्न-भिन्न पक्ष हैं लेकिन सही चिन्तन तो समग्रता को लिये हुये ही होता है। व्यक्ति राजनैतिक, आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक किसी भी क्षेत्र में कार्यरत हो, उसको कर्मयोग का मूल दर्शन तो समझना चाहिए और वह निहित है अनासक्ति में। उन्हीं के शब्दों में 'कर्मफल में आसक्ति रखने वाला व्यक्ति अपने भाग्य में आये हुए कर्तव्य पर भिन्नभिन्नाता है। अनासक्ति पुरुष के सब कर्तव्य एक समान हैं। उसके लिए तो वे कर्तव्य स्वार्थपरता तथा इन्द्रिय परायणता को नष्ट करके आत्मा को मुक्त कर देने के लिए शक्तिशाली साधन हैं। हम अपने कर्तव्य पर जो भिन्नभिन्नाते हैं, उसका कारण यह है कि हम सब अपने को बहुत समझते हैं और अपने को बहुत योग्य समझा करते हैं, यद्यपि हम वैसे हैं नहीं। प्रकृति ही सदैव कड़े नियम से हमारे कर्मों के अनुसार वचित कर्मफल का विधान करती है, इसमें तनिक भी हेरफेर नहीं हो सकता और इसलिए अपनी ओर से चाहे हम किसी कर्तव्य को स्वीकार करने के लिए भले ही अनिच्छुक हो, फिर भी वास्तव में हमारे कर्मफल के अनुसार ही हमारे कर्तव्य निर्दिष्ट होंगे। स्वार्थ से ईर्ष्या उत्पन्न होती है और उससे हृदय की कोमलता नष्ट हो जाती है। असन्तुष्ट तथा तकरारी पुरुष के लिए सभी कर्तव्य नीरास होते हैं। उसे तो कभी भी किसी चीज से सन्तोष नहीं होता और फलस्वरूप उसका जीवन दूभर हो उठता है और असफल हो जाना स्वाभाविक है। हमें चाहिए कि हम काम करते रहें,

1. लेकनर्ग ग्राम कोलेजो टू अन्वेष, पृ. 86

जो कुछ भी हमारा कर्तव्य हो। उसे करते रहें, अपना कन्या सदैव काम से भिड़ाने रखें और तभी हमारा पथ ज्ञानालोक से आलोकित हो जायगा।¹

राजनीतिक चिन्तन

स्वामी विवेकानन्द का चिन्तन समग्र है, उनके चिन्तन में व्यक्ति और समाज एकाकार हो जाते हैं क्योंकि वह संपूर्ण समाज के अध्येता हैं राष्ट्र, राज्य, व्यक्ति स्वतः उनके चिन्तन में गुंथ जाते हैं। फिर भी उनके राजनीतिक विचारों को पृथक् कर उनका विवेचन किया जा सकता है। उनके बारे में प्रायः यह बात धारणा है कि वह संन्यासी, वेदान्ती, परमोपदेशक एवं हिन्दूधर्म के वैज्ञानिक स्वरूप के प्रचारक थे और यह उनका भारतीय राजनीतिक आन्दोलन एवं राजनीतिक चिन्तन से कोई सरोकार नहीं था। इसमें कोई सन्देह नहीं कि वह वेदान्ती और संन्यासी थे, लेकिन वह राष्ट्रवादी, प्रखर चिन्तक एवं बुद्धिवादी भी थे जिन्होंने राष्ट्रवाद, समाजवाद, स्वतंत्रता आदि पर अपने विचार प्रस्तुत किये हैं।

विवेकानन्द ने आध्यात्मिक राष्ट्रवाद की अवधारणा का प्रतिपादन किया है। विवेकानन्द यद्यपि होगल की भाँति यह तो नहीं कहते कि राज्य पृथ्वी पर ईश्वर का बड़ा कदम है लेकिन उनकी इस बात से अवश्य सहमत हैं कि प्रत्येक राष्ट्र का जीवन किसी एक विशेष तत्त्व की अभिव्यक्ति है। भारतीय संदर्भ में यह तत्त्व धर्म है। वह आध्यात्मिक राष्ट्रवाद के प्रणेता हैं। उनका मानना है कि जिस प्रकार संगीत में एक प्रमुख स्वर होता है वैसे ही प्रत्येक राष्ट्र के जीवन में एक प्रधान तत्त्व होता है जो न केवल उसके अस्तित्व को ही बनाये रखता है बल्कि उसकी प्रगति को दिशानिर्देश देता है, उसके जीवन को अनुप्राणित करता है।

स्वामी विवेकानन्द का मानना है कि भारतीय राष्ट्रवाद को केवल धर्म ही अनुप्राणित कर सकता है। धर्म के कारण ही भारत ने विश्व में अपनी सांस्कृतिक पताका फहराई थी और आज भारत के पतन के भूत में आध्यात्म का सुप्त हो जाना ही है। उन्हें विश्वास था कि भविष्य में धर्म ही भारतीय राष्ट्रीय जीवन का मूलधार बनेगा। कोई भी राष्ट्र अपने अतीत को भुलाकर महान नहीं बन सकता। अपने अतीत को भुला देने के कारण ही भारत अपोगति को प्राप्त हुआ है अतः भारत को जगना होगा और इससे केवल उसका ही नहीं बल्कि विश्व का कल्याण होगा। लेकिन भारत केवल धर्म के द्वारा ही जग सकता है क्योंकि भारतीय राष्ट्र की मूल प्रवृत्ति ही धर्म है। इसी के कारण ही तो वह कभी विस्मग्न रहा था। प्रो. वी. पी. वर्मा के शब्दों में विवेकानन्द कहा करते थे कि अतीत में भारत की सृजनात्मक प्रतिभा की अभिव्यक्ति मुख्यतः धर्म के क्षेत्र से ही हुई थी। धर्म ने भारत में एकता और स्थिरता को बनाये रखने के लिए एक सृजनात्मक शक्ति का काम किया था, यहाँ तक कि जब कभी राजनीतिक सत्ता शिथिल और दुर्बल

हो गयी तो धर्म ने उसकी पुनः स्थापना में योग दिया। इसलिये विवेकानन्द ने घोषणा की कि राष्ट्रीय जीवन का धार्मिक आदर्शों के आधार पर संगठन किया जाना चाहिए। उनके विचार में आध्यात्मिकता अथवा धर्म का अर्थ शाश्वत तत्त्व का साक्षात्कार करना था। सामाजिक मतवादों, धर्मसंघों द्वारा प्रतिपादित आचार संहिताओं और पुरानी स्त्रियों को धर्म नहीं समझना चाहिये। वे कहा करते थे कि धर्म ही निरन्तर भारतीय जीवन का आधार रहा है, इसलिये सभी सुधार धर्म के माध्यम से ही किये जाने चाहिये। सभी देश की बहुसंख्यक जनता उन्हें अगीकार करेगी। अतः राष्ट्रवाद का आध्यात्मिक अथवा धार्मिक सिद्धांत राजनीतिक चिन्तन को विवेकानन्द की प्रथम महत्वपूर्ण देन माना जा सकता है। बकिम की प्रति विवेकानन्द भी भारत को एक आराध्य देवी मानते थे और उसकी देवीप्यमान प्रतिमा की कल्पना और स्मरण से उनकी आत्मा जगमगा उठती थी। यह कल्पना कि भारत देवी माता की दृश्यमान विभूति है, बंगाल के राष्ट्रवादियों और आतंकवादियों की रचनाओं तथा भावनों में आधारभूत धारणा रही है।¹

यद्यपि विवेकानन्द राजनीतिज्ञ नहीं थे लेकिन उनका राजनीतिक धातुर्य इस बात में निहित है कि उन्होंने ब्रिटिश साम्राज्यवाद की खुल्लमखुल्ला आलोचना न कर, भारत की दयनीय स्थिति से उबरने के लिये अतीत से प्रेरणा लेने का आह्वान किया। उन्होंने युवकों को तत्काल कि वे दृढ़ संकल्प लेकर मातृभूमि को पुनः गौरवमंडित करें। उन्होंने कहा, 'आज हमारे देश को जिन चीजों की आवश्यकता है वे हैं लोहे की मांसपेशियाँ, इस्पात की तंत्रिकाएँ, प्रखर संकल्प, जिसका कोई प्रतिरोध न कर सके, जो अपना काम हर प्रकार से पूरा कर सके, चाहे मृत्यु से साक्षात्कार ही क्यों न करना पड़े। यह है जिसकी हमने आवश्यकता है और हम सभी सर्जन कर सकते हैं, सभी सामना कर सकते हैं और सभी शक्तिशाली बन सकते हैं जबकि हम अद्वैत के आदर्श का साक्षात्कार कर लें, सबकी एकता के आदर्श की अनुभूति कर लें, अपने में विश्वास, विश्वास और विश्वास। यदि तुम्हें अपने तीतीस करोड़ पौराणिक देवताओं में तथा उन सब देवताओं में विश्वास है जिन्हें विदेशियों ने तुम्हारे बीच प्रतिष्ठित कर दिया है किन्तु फिर भी अपने में विश्वास नहीं है तो तुम्हारा उद्धार नहीं हो सकता। अपने में विश्वास रखो और उस विश्वास पर दृढ़तापूर्वक खड़े रहो। क्या कारण है कि हम तीतीस करोड़ लोगों पर पिछले एक हजार वर्ष से मुट्ठी भर विदेशी शासन करते आये हैं? क्योंकि उन्हें अपने में विश्वास था और हमें नहीं।'²

सारा यह है कि विवेकानन्द का राष्ट्रवाद हिन्दुत्व और आध्यात्म से ओतप्रोत है। इनका हिन्दुत्व सर्जनशील नहीं है, यह सार्वभौम है, यह गतिशील और वैज्ञानिक है।

1. दी. दी. धर्म अधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन, लखनऊ, अद्वयन, पृ. 138

2. दी. बसन्त धर्म और स्वामी विवेकानन्द, खण्ड 3, पृ. 190

यह कर्मयोग है। उन्हीं के शब्दों में 'कर्मयोग नि स्वार्थपरता और सत्कर्म द्वारा मुक्ति लाभ करने की एक विशिष्ट प्रणाली है। कर्मयोगी को किसी भी प्रकार के धर्ममत का अवलम्बन करने की आवश्यकता नहीं। वह ईश्वर में चाहे विश्वास करे या न करे, आत्मा के संपर्क में भी अनुसन्धान करे या न करे, किसी प्रकार का दार्शनिक विचार भी करे अथवा न करे, इतने कुछ बनता बिगड़ता नहीं। उसके सम्मुख उसका बस अल्प निःस्वार्थपणा लाभ तब एक विशिष्ट कोष रहता है और अपने प्रयत्न द्वारा ही उसे उसकी प्रगति का लेनी पड़ती है। उसके जीवन पर प्रत्येक क्षण ही माने प्रत्यक्ष अनुभव होना चाहिए क्योंकि उसे तो अपनी समस्या का समाधान किसी भी प्रकार के मतमत की सहायता न लेकर केवल कर्म द्वारा ही करना होता है, जबकि ज्ञानी उसी समस्या का समाधान अपने ज्ञान और आन्तरिक प्रेरणा द्वारा तथा भक्त अपनी भक्ति द्वारा करता है।'¹

विवेकानन्द का राष्ट्रवाद न तो सर्कीर है और न ही यह कट्टरपन पर आधारित है। यह उग्र इस अर्थ में है कि राष्ट्र को आराध्य देव के रूप में चित्रित किया गया है जहाँ निजी स्वार्थ और हित तुल्य हो जाते हैं और व्यक्ति और समष्टि एक दूसरे के लिए समर्पित हैं, जहाँ दोनों के बीच कोई विभाजक रेखा नहीं रहती। लेकिन यह कासीवादियों या नाजीवादियों की राष्ट्र की कल्पना से पूर्णरूपेण भिन्न है। विवेकानन्द की राष्ट्रवाद की कल्पना में व्यक्ति की स्वतंत्रता अधुना यनी रहती है क्योंकि राष्ट्र के साथ जुड़कर वह और भी आनन्द का अनुभव करता है। आखिर मनुष्य का जीवन अपने साधियों के हित सम्पादन से ही तो सार्थक बनता है। यही तो विवेकानन्द का कर्मयोग है। 'बहुत्व में एकत्व ही सृष्टि का नियम है। प्रत्येक स्त्री-पुरुष में व्यक्तिगत रूप में कितना भी भेद क्यों न हो, उन सबके पीछे वह एकत्व ही विद्यमान।'² दूसरे शब्दों में सब एक से ही हैं, जो एक को दूसरे से पृथक् करता है वह अज्ञान है, अपर्न और स्वार्थ है।

स्वतंत्रता

विवेकानन्द स्वतंत्रता के परम समर्थक है। यही उनकी विशेषता है कि जहाँ एक ओर वह उग्र राष्ट्रवाद के प्रणेता हैं वहीं दूसरी ओर वह व्यक्तिगत स्वतंत्रता के भी प्रयत्न समर्थक हैं। प्रायः उग्र राष्ट्रवाद के समर्थकों ने व्यक्तिगत स्वतंत्रता की बातें दी हैं जिसके परिणाम स्वरूप स्वतंत्र राष्ट्र और गुलाम नागरिक जैसी स्थिति नजर आती है। इतिहास कार्त्तिक जर्मनी और मुन्सेलनी के इटली की यही स्थिति दी। साम्यवादी व्यवस्था यद्यपि राष्ट्र-राज्य की अवधारणा में विश्वास नहीं करती, लेकिन श्रमिकों की तानाशाही की आड़ में आम नागरिक व्यक्तिगत स्वतंत्रता से वंचित ही हो गया। विवेकानन्द स्वतंत्र व्यक्तियों के स्वतंत्र राष्ट्र की अवधारणा प्रस्तुत करते हैं जो कि वास्तव में अभिनन्दनीय है।

1. स्वामी विवेकानन्द : कर्मयोग, पृ. 131-132.

2. स्वामी विवेकानन्द : कर्मयोग, पृ. 22

स्वामी विवेकानन्द मानते हैं कि स्वतंत्रता ही मानव समाज के विकास का मूलमंत्र है। उस अनुभूति का नाम ही स्वतंत्रता है जो संपूर्ण विश्व में जीवन का बोध कराती है। इसका अर्थ यह हुआ कि व्यक्ति में यह बोध होना चाहिए कि उसके समान सभी स्वतंत्र हैं और चन्द लोगों के हितों के खातिर अन्य लोगों को परतन्त्र नहीं बना सकते। मनुष्य को राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, आत्मिक और नैतिक प्रगति के लिए स्वतंत्रता परम आवश्यक है। जवाहरलाल नेहरू ने उनके बारे में एक ही शिक्षा है कि 'स्वामीजी राजनीति से अलग रहे, उन्हें अपने वक्त के राजनीतिज्ञ नापसन्द थे। लेकिन उन्होंने आजादी, बराबरी और जनता को रखने की जरूरत पर बार बार बात दिया। सिर्फ सोच विचार और कामकाज की आजादी ही जिन्दगी, तरक्की और खुशहाली की शर्त है।'

विवेकानन्द के सन्यासी के गीत में स्वतंत्रता के आदर्श की अभिव्यक्ति मिलती है जिससे प्रेरणा पाकर अनेक राष्ट्रवादियों ने ब्रिटिश शासन को उखाड़ फेंकने का संकल्प लिया था।

अपनी बेड़ियों को तोड़ डालो।
उन बेड़ियों को जिन्होंने तुझे बांधकर डाल रखा है।
वे दीप्तिमान सोने की हों,
अथवा काली निम्न कोटि की धातु की,
प्रेम, धृष्ट, शुभ, अशुभ -
स्वतंत्रता के सभी जजातों को तोड़ डाल,
तू समझले कि दास दास है,
उत्ते प्रेम पूर्वक पुचकारा जाय, अथवा कोड़ों से पीटा जाए,
वह स्वतंत्रता नहीं है,
क्योंकि बेड़ियाँ की ही क्यों न हों,
बांधने के लिए कम मजबूत नहीं होती,
इसलिए है वीर सन्यासी उन्हें उतार फेंक और बोले
ओम् तत् सत् ओम्।

नीचे लिखी पंक्तियाँ आन्तरिक स्वतंत्रता और आत्म-विश्वास पर जोर देती हैं और परम्परा से हटकर हैं :-

तू कहां दूढ़ रहा है।
तुझे यह स्वतंत्रता न यह लोक न वह लोक दे सकता है, न वह
व्यर्थ में तू दूढ़ रहा है प्रियों और मन्दितों में,
तेरा अपना ही तो हाथ है जो घसीट रहा है।
उस रज्जू को पकड़े है जो तुझे

इसलिए तू विताप करना छोड़ दे ।

रज्जू को हाथ से जाने से, हे वीर संन्यासी,
और चेत, - ओम् तत् सत् ओम् ।

विवेकानन्द, आविन्द और गाँधी बाह्य और आन्तरिक स्वतंत्रता में अन्तर करते हैं और कहते हैं कि आप जितनी आन्तरिक स्वतंत्रता का आनन्द लेते हैं उसी अनुपात में ही बाह्य स्वतंत्रता का उपभोग कर सकते हैं । विवेकानन्द के लिए यद्यपि स्वतंत्रता की अवधारणा आध्यात्मिकता का पुट लिये हुये है, इसमें माया के बन्धनों से मुक्ति की बात कही गयी है, लेकिन यह केवल कल्पनिक धोषी स्वतंत्रता नहीं है । यह भौतिक जगत से भी जुड़ी हुई है । उनका कहना है कि स्वतंत्रता उपनिषदों का मुख्य सिद्धान्त रहा है और यह शारीरिक, मानसिक, आध्यात्मिक सभी क्षेत्रों में व्याप्त है । गुताम व्यक्ति मानसिक और आध्यात्मिक स्वतंत्रता का आनन्द ले ही नहीं सकता । अमेरिकी स्वाधीनता का उन्होंने स्वागत किया और 4 जुलाई 1776 को प्राप्त यह स्वतंत्रता विश्वभर में प्रतिष्ठित हुई । उन्होंने चार जुलाई के प्रति शीर्षक कवित्त की रचना की जो इस प्रकार है —

तुमको कौटिलः अभिवादन, हे प्रकाश के प्रभु

आज तुमारा नव स्वागत,

विश्व को प्रदीप्त कर रहे हो,

हे दिवाकर । आज तुम स्वतंत्रता से

विश्व को प्रदीप्त कर रहे हो,

हे प्रभो ! अपने अनवरोध्ध मार्ग पर निरन्तर बढ़ते जाओ,

जब तक कि तुम्हारे मध्याह्न का प्रकाश विश्व धर में न फैल जाय,

जब तक हर देश प्रकाश को प्रतिबिम्बित न करने सके,

जब तक कि पुरुष और स्त्रियाँ मस्तक ऊँचा करके,

अपनी शेंदियों को दृढ़ हुआ न देख ले,

और जब तक कि जीवन के आड्डाद में उनका जीवन नया न हो जाय ।¹

विवेकानन्द का क्रांतिकारी संदेश यह है कि स्वतंत्र व्यक्ति और राष्ट्र की चाहिये कि वह दूसरे व्यक्तियों एवं राष्ट्रों को स्वतंत्र होने में सहयोग दे । जो नियम, कानून, परम्परा एवं रीति-रिवाज मनुष्य को स्वतंत्र होने से रोके उन्हें समूत नष्ट कर दिया जाय ।

समाजवाद

शायः वर्ग-संघर्ष में आस्था रखने वाले लोग ही समाजवादी कहलाते हैं, लेकिन यह धारणा ठीक नहीं है । सामाजिक समरसता, सामाज्यस्य और सहिष्णुता के आधार

पर भी समाजवाद के मूल सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया जा सकता है। विवेकानन्द और गाँधी को इस श्रेणी के समाजवादियों में रखा जा सकता है जिन्होंने असमानता, दरिद्रता, शोषण, अन्याय, अतृप्तता, उत्पीड़न के विरुद्ध जिहाद छेड़ा और स्वतंत्रता एवं समानता के आदर्श को स्वीकारा। स्वामी विवेकानन्द यूरोप और पश्चिमी जगत के बढ़ते पूँजीवाद के दुष्परिणामों के प्रति सजग थे और इसलिये एक ऐसी सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक व्यवस्था के प्रबल पक्षधर थे जिसके अन्तर्गत मानव स्वतंत्रता और समानता पर आधारित मूल्यों का जीवन में आत्मसात् कर सके। उनकी रूस के क्रांतिकारी अराजकतावादी विचारक प्रिंस ब्रेषोवकिन से भेंट हुई थी जिसका उन पर प्रभाव पड़ा। स्वामीजी ने स्वयं को समाजवादी कहना प्रारंभ भी किया और पुस्तक की रचना भी की जिसका शीर्षक था 'मैं एक समाजवादी हूँ।'

उन्होंने अहसास किया कि वह दिन दूर नहीं है जबकि शूद्रों के रूप में ही शूद्र शासक बन जायेंगे। उनके अनुसार समाज पर अब तक पुरोहितों, पादरियों, मौलवियों, सैनिकों एवं व्यापारियों ने राज्य कर लिया है, अब शूद्रों का राज होगा। यह इसलिये होगा कि उनमें अब चेतना जाग्रत हो रही है कि उनके श्रम का और लोगों ने शोषण किया है अतः वे अब संगठित हो रहे हैं। अब उच्च वर्ग निम्न वर्गों का शोषण नहीं कर पायेगा। उन्होंने कहा कि भूख सबसे बड़ी बीमारी है और भूखे आदमी से नैतिक आचरण की अपेक्षा नहीं की जा सकती। उन्होंने उद्घोष किया, 'बुभुक्षित किम न करोति पापम्'। स्वामीजी का हृदय गरीबों की कठणाजनक स्थिति पर पसीज चढ़ता था और उन्होंने कहा कि देशभक्ति की दिशा में पहला कदम इन निराश्रित, पराश्रित, असहाय, दुर्बल एवं दीन-हीन लोगों के लिए रोटी की व्यवस्था करना है। उन्होंने भावुक मन से यहाँ तक कह दिया कि रोटी में ही भगवान के दर्शन होते हैं।

स्वामी विवेकानन्द ने भारत के उच्च वर्गों के लोगों पर निर्भम प्रहार किया है जिन्होंने सदियों तक सत्ता-सुख भोगा है और अब भी गरीबों, शूद्रों, पिछड़ों, गरीबों के कल्याण हेतु कुछ भी नहीं करना चाहते। उन्होंने उन्हें इन कटोर शब्दों में लतकाया है —

'भारत के उच्च वर्गों, क्या तुम अपने को जीवित समझते हो? तुम तो केवल दस हजार वर्ग पुगनी भूमियाँ हो। भारत में यदि किसी में तनिक भी प्राणशक्ति शेष रह गई है तो वह उन लोगों में है जिन्हें तुम्हारे पूर्वज चतती फिती लाश समझकर घृणा करते थे। चतती फिती लाश तो वास्तव में तुम हो, भारत के उच्च वर्गों। माया के इस जगत में असली माया तुम हो, तुम्हीं गूढ़ पहेली और मरुस्थल की मृगमयीयिका हो। तुम भूतकाल के प्रतिनिधि हो, तुम अतीत के विभिन्न रूपों के अव्यक्तित्व जमघट हो, लोगों को तुम वर्तमान में भी दृष्टिगोचर प्रतीत होते हो, यह तो मन्दाग्नि से उत्पन्न दुःस्वप्न है। तुम शून्य हो, तुम भविष्य की सापेक्षित नग्न्य वस्तु हो। स्वप्न-लोक के निवासियों, तुम अब भी क्यों लटकावते हुए घूम रहे हो? तुम पुगतेन भारत के शव के मांसहीन और रक्तहीन

अस्थिर हो, तुम शीघ्र ही राख बन कर हवा में विलीन क्यों नहीं ले जाते ? तुम अपने को शून्य में विलीन कर दो और तिरोंहित हो जाओ, और अपने स्थान पर नये भारत का उदय होने दो । उसे (नये भारत को) उठने दो, हल की मूठ पकड़ किसान की कुटिया में से, मछुओं, मोचियों और भगियों की झोपड़ियों में से । उठने दो उसे परचूनी वाले की दुकान से और पकोड़ी बेचने वाले की भट्टी से । उठने दो उसे कारखानों से, हाटों से और बाजारों से । उसे कुजों, बनो, पहाड़ियों और पर्वतों से उठने दो । इन साधारण जनों में हजारों वर्षों तक उत्पीड़न सहन किया है और बिना शिकायत किये और बड़बड़ाये सहन किया है, जिसके परिणामस्वरूप उनमें आश्चर्यजनक सहनशक्ति उत्पन्न हो गई है । वे अनन्त दुखों को सहते आये हैं जिसने उन्हें अविचल शक्ति प्रदान कर दी है । मुट्ठी भर शानों पर जीवित रहकर वे संसार को झकझोर सकते हैं । उन्हें रोटी का आधा टुकड़ा ही दे दीजिये और फिर तुम देखोगे कि सारा विश्व भी उनकी शक्ति को सम्मालने के लिये पर्याप्त नहीं होगा । उनमें रक्तबीज की असह्य शक्ति विद्यमान है । इसके अतिरिक्त उनमें आश्चर्यजनक शक्ति है जो शुद्ध और नैतिक जीवन से उपलब्ध होती है और जो संसार में अन्यत्र कहीं देखने को नहीं मिलती । ऐसी शान्तिपूर्णता, ऐसा सन्तोष, ऐसा प्रेम, शान्तिपूर्वक तथा निरन्तर काम करते रहने की ऐसी शक्ति और काम के समय ऐसे सहिष्णुत्व पौरुष का प्रदर्शन - यह सब तुम्हें कहीं मिलेगा ? अतीत के अस्थिरपत्रों । यहाँ तुम्हारे समक्ष तुम्हारे उत्तराधिकारी खड़े हैं जो भविष्य का भारत है । अपनी तिजोरियों की ओर अपनी उन रत्नजड़ित मुद्रियों को उनके बीच जितनी शीघ्र हो सके, फेंक दो और तुम हवा में विलीन हो जाओ जिससे तुम्हें भविष्य में कोई देख न सके - तुम केवल अपने कान खुले रखो । जिस क्षण तुम तिरोंहित हो जाओगे उसी क्षण तुम नवजाग्रत भारत का उद्घाटन - पोप गुनोगे¹ सर्वहारा वर्ग की इससे ज्यादा प्रभावशाली ढंग से शापद ही किसी ने कालत की हो ।

वैसे स्वामी विवेकानन्द समाजवाद को एक आदर्श व्यवस्था नहीं मानते । परम्परागत समाजवाद से उनका मत भी नहीं खाता । न तो वह वर्ग सघर्ष में विश्वास करते थे और न ही श्रमिक वर्ग की तानाशाही के सिद्धान्त में ही जैसा कि मार्क्सवादी करते हैं । वे घेदान्तवादी हैं और वर्गहीन समाज की अवधारणा में उस प्रकार विश्वास नहीं करते जिस प्रकार कि मार्क्सवादी करते हैं । उन्होंने स्वीकार किया कि प्रकृति ने सबको समान नहीं बनाया है इसलिये जो दुर्बल है उसे आगे बढ़ने के लिये ज्यादा तवजोह की आवश्यकता है । उन्होंने कहा कि एक ब्राह्मण को उतनी शिक्षा की आवश्यकता नहीं है जितनी कि चाण्डाल को । वस्तुतः उनका आदर्श एक सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक भावना या जिसमें आर्थिक समानता का पक्ष भी निहित है । चूँकि वह मनुष्य को केवल

1 दी कम्प्यूटर वर्ग ऑफ इन्दी विवेकानन्द, जिल्ड 7, पृ 326-28 दी पी वर्मा द्वारा उद्धृत की पुस्तक, पृ 148.

भौतिक प्राणी नहीं मानते इसलिये आध्यात्मिक एवं नैतिक पक्ष पर बल देते हैं क्योंकि जीवन का ध्येय केवल भौतिक जगत में समानता प्राप्त करना नहीं है बल्कि आत्म साक्षात्कार करना है। आत्म साक्षात्कार के रास्ते में गरीबी, उत्पीड़न, शोषण, अतगाव आदि न आये इसलिये वह भौतिक जगत की समानता और स्वतंत्रता की बात करते हैं। लेकिन स्वतंत्रता केवल आर्थिक एवं राजनीतिक अर्थ में ही नहीं है, बल्कि समस्त द्धनो से मुक्ति है। समाजवादी इस अर्थ में सम्मानता और स्वतंत्रता की बात नहीं करते। उनके चिन्तन में आध्यात्मिक और नैतिक पक्ष गायब है। विवेकानन्द इसलिये प्रचलित समाजवाद के प्रति आकृष्ट नहीं हैं। उन्हीं के शब्दों में 'मैं समाजवादी इसलिये नहीं हूँ कि मैं समाजवाद को एक श्रेष्ठ व्यवस्था मानता हूँ, बल्कि (पूरी) रोटी के न होने से आधी रोटी का होना बेहतर है। अन्य व्यवस्था को आजमाया जा चुका है और वे विफल सिद्ध हुई हैं। इसे भी आजमाया जाय यदि किसी अन्य वजह से नहीं तो केवल नवीनता के लिए ही सही। दुःख और सुख का पुनर्वितरण उस स्थिति की अपेक्षा तो अच्छा ही है जिसमें कुछ व्यक्ति सदैव दुःख और कुछ सदैव सुख का अनुभव करते हैं। इस दुःखपूर्ण ससार में व्यक्ति को कभी न कभी तो सुख प्राप्त होना चाहिये।'¹

विवेकानन्द का योगदान इस अर्थ में है कि उन्होंने समग्र मनुष्य का अध्ययन किया जिसमें उसके भौतिक, आध्यात्मिक और नैतिक पक्ष समाहित हुये। उन्होंने शक्ति और निर्भीकता का सिद्धान्त प्रतिपादित किया जो राजनीतिक चिन्तन की शब्दावली में प्रतिरोध का सिद्धान्त कहलाता है। उन्होंने भारतीय राष्ट्र की अवधारणा प्रतिपादित की और सुषुप्त भारतीय मानस को जगया। उन्होंने तलकारा कि जिसका अतीत इतना भव्य है वह राष्ट्र कब तक अचेतन पड़ा रहेगा। उन्होंने पश्चिम के अन्यायकारण की भी भर्त्सना की। उनकी राष्ट्रवाद की अवधारणा ने अनेक स्वतंत्रता सेनानियों को प्रेरणा दी। उनकी स्वतंत्रता की अवधारणा भी बहुत महत्वपूर्ण है। वह मिल की भाँति धोयी स्वतंत्रता के मसीहा नहीं हैं। वस्तुतः उनकी यह अवधारणा काफ़ी विस्तृत एवं संपूर्ण है। उनकी समाजवाद की अवधारणा भी परम्परागत समाजवादियों से कहीं अधिक उन्नत प्रतीत होती है। सबसे बड़ी बात यह है कि विवेकानन्द एक मरानु कर्मयोगी और तपस्वी संन्यासी थे जिन्होंने सर्वप्रथम भारत के गौरवशाली अतीत से पश्चिम को परिचित कराया। उनका 1893 का शिकागो सर्वप्रथम सम्मेलन में दिया गया भाषण अब भी बड़े गौरव के साथ स्मरण किया जाता है। परकीय सत्ता के चंगुल में बंधा हुआ, अपनी अस्मिता को विस्मृत किया हुआ, सुषुप्त, अचेतन भारत को इस युवा संन्यासी ने जाग्रत किया और उनका यह संदेश कि उठो, जागो और प्रतीक्षा मत करो जबतक कि तुम अपने ध्येय को प्राप्त न कर लो' विद्युत प्रकाश से भारत के कोने कोने में फैल गया। उन्हें गर्व के साथ भारतीय आध्यात्मिक राष्ट्रवाद का जनक कहा जाता है।

गोपाल कृष्ण गोखले (1866 - 1915)

महाराष्ट्र के रत्नागिरी जिले में जन्मे गोपाल कृष्ण गोखले प्रमुख उदारवादी नेता थे। वह स्वतंत्रता संग्राम के अत्यन्त प्रतिष्ठित अग्रणी नेता होने के साथ ही साथ एक प्रखर वक्ता, चिन्तक, सविधान विशेषज्ञ एवं लेखक थे। गाँधीजी ने उन्हें अपना राजनीतिक गुरु माना है और लिखा है कि वह भग के समान पवित्र एवं गम्भीर हैं जिसमें दुबकी लगाकर भी कोई बाहर आ सकता है जबकि लोकमान्य तिलक प्रशान्त महासागर की भाँति गंभीर एवं फिरोजशाह मेहता हिमालय की भाँति ऊँचे हैं।

बड़े संघर्षों के बाद वह विद्या अध्ययन कर पाये थे लेकिन मेधावी होने के कारण सभी समस्याओं से जूझते हुये भारत के उज्ज्वल सितारे बन सके। विद्यार्थी जीवन में वह प्रसिद्ध अंग्रेज विचारक एडमंड बर्क से प्रभावित हुये जिनकी प्रसिद्ध पुस्तक 'रिफ्लेक्शन्स ऑन दि फ्रेच रिवोल्यूशन' की उन पर गहरी छाप पड़ी। गणित और अंग्रेजी में उन्होंने असाधारण योग्यता अर्जित की। डेक्कन एजुकेशनल सोसाइटी के सदस्य के रूप में उन्होंने अभूतपूर्व सामाजिक सेवार्थ अर्पित की। उन्होंने शिक्षक के रूप में अपना जीवन प्रारम्भ किया लेकिन योग्यता, विद्वता और देशभक्ति के कारण वह 39 वर्ष की अपेक्षाकृत अल्प आयु में ही राष्ट्रीय कांग्रेस के अध्यक्ष निर्वाचित हुये। 22 वर्ष की आयु में ही पत्र दम्बई विधान परिषद के सदस्य मनोनीत हुये। 1902 में वह वायसराय की विधायी परिषद् के सदस्य मनोनीत हुए। इन दोनों परिषदों में उनके भाषण धमत्कारिक होते थे, उनके बजट भाषण को सुनने के लिए बड़े-बड़े बुद्धिजीवी सात्तायित रहते थे। उनकी भाषणकला, तथ्यों का निरूपण, भृदुभाषिता, तर्कशक्ति एवं भाषा पर अधिकार उनकी सफलता की कुंजी थी। उनके सुभाषों की लार्ड कर्जन जैसे अनुदार भारत विरोधी और दभी वायसराय भी प्रशंसा करते थे। संसदीय व्यवस्था के तो वह माने हुए विशेषज्ञ थे, वह आलोचना केवल आलोचना के लिये नहीं करते थे, उनकी आलोचना सदा रचनात्मक होती थी, किसी मॉडल की भर्त्सना उसमें सुधार की दृष्टि से करते थे। यही कारण था कि अंग्रेज शासक भी उनके भाषणों को बड़े ध्यान से सुनते थे और उनके सुभाषों को कार्यान्वित करने का प्रयास करते थे।

गोरखले पर महादेव गोविन्द रानाड़े का गहरा प्रभाव पड़ा। जब वह फार्यूसन कॉलेज पूना में शिक्षक के रूप में कार्यरत थे तब ही रानाड़े से उनकी भेंट हुई जिसका उनपर इतना प्रभाव पड़ा कि उन्होंने रानाड़े को अपना राजनीतिक गुरु मान लिया और उनके नेतृत्व में सार्वजनिक कार्य प्रारम्भ किया। रानाड़े के राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक चिन्तन का उनपर गहरा प्रभाव पड़ा। रानाड़े की धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद, उदारवाद, मानव अधिकार एवं जनतंत्र की अवधारणा गोखले के चिन्तन की आधारशिला बन गई। रानाड़े के अतिरिक्त दो अन्य व्यक्तियों का प्रभाव भी गोरखले पर पड़ा। ये थे — दादाभाई नौरोजी और फिरोजशाह मेहता। नौरोजी के सीधे-सादे पवित्र जीवन, देश भक्ति और

राष्ट्रीयता की भावना ने उन्हें प्रभावित किया। फिरोजशाह मेहता से उन्होंने दलीय सगठन और उसकी तकनीक सीखी। वह मेहता से इतने प्रभावित हुये कि एक बार उन्होंने यहाँ तक कह दिया कि फिरोजशाह के साथ रहकर गतती करना पसन्द करेंगे मुकामले उनके बिना सही काम करने के।

उन्होंने भारत की दयनीय आर्थिक स्थिति से अवगत कराने वाली कमीशन के समक्ष अपना प्रतिवेदन प्रस्तुत करने हेतु इंग्लैंड की यात्रा की। उन्होंने देश के वित्त पर भारतीयों के नियंत्रण एवं प्रशासनिक सेवाओं के भारतीयकरण के मुद्दे पर प्रभावशाली ढंग से अपने विचार प्रस्तुत किये। उन्होंने 1905 में सर्वेन्ट्स ऑफ इंडिया सोसाइटी की स्थापना की जिससे अनेक विशिष्ट व्यक्ति जुड़े और इसके माध्यम से अनेक महत्वपूर्ण सामाजिक कार्य सम्पादित हुए। गोखले का समकालीन भारत के सार्वजनिक जीवन में लोकमान्य तिलक के करीब-करीब समकक्ष ही स्थान था यद्यपि अपने उग्र और क्रांतिकारी विचारों के कारण तिलक को अधिक लोकप्रियता मिली। उनकी अपेक्षाकृत कम आयु में ही मृत्यु हो गई। मृत्यु पर शोक व्यक्त करते हुए बालगंगाधर तिलक ने कहा कि गोखले भारत के हीरो और महाराष्ट्र के आभूषण थे। वह अपनी अपरिमित प्रतिभा, योग्यता और कठोर परिश्रम के बल पर ही उन्होंने इतनी प्रसिद्धि अर्जित की।¹

गोखले के विचार

भारत-ब्रिटिश सहयोग के समर्थक के रूप में गोखले की अलोचना भी की गई है। प्रारम्भ में वह यह मानकर चलते थे कि ब्रिटिश राज भारत में बरदान है लेकिन धीरे-धीरे अंग्रेजों के कुकृत्यों एवं जुल्मों से दुःख होकर वह अपने विचारों को बदलने लगे। वह देशभक्ति में किसी से पीछे न थे लेकिन उनका मानना था कि राष्ट्रीय पुनर्निर्माण हेतु सभी क्षेत्रों का समन्वित विकास होना चाहिए। राजनीतिक स्वतंत्रता के पूर्व सामाजिक सुदृढता एवं चरित्र-निर्माण आवश्यक है। आजादी को असुल बनाये रखने हेतु सामाजिक चेतना जगाना आवश्यक है। वह पश्चिम के जनतंत्र, उदारवाद, मानव-मूल्य, प्रशासनिक व्यवस्था, सामाजिक समानता एवं समरसता, संविधानवाद की अवधारणाओं से प्रभावित थे और चाहते थे कि भारत में भी ऐसा सुराज स्थापित हो। तिलक और गोखले में यही मुख्य अन्तर था। जहाँ तिलक स्वायत्त पर जोर देते थे गोखले का बल सुराज पर था, वह इंग्लैंड की सरकारों को भारत में लाने के पक्षधर थे और चाहते थे कि प्रशासनिक सुधार हो जिसके मूल में सत्ता का विकेन्द्रीकरण और जन सहभागिता रहे। वह शासन में मितव्ययिता, स्वस्थ वित्तीय नीति, शिक्षा के आपुनिकीकरण एवं व्यापकता पर जोर देते थे। वह क्रमिक विकास चाहते थे और नारों, प्रदर्शनों एवं उफसाने वाले भाषणों को पसन्द नहीं करते थे। उन्हें भय था कि ऐसा करने पर ब्रिटिश सरकार का आक्रोश बढ़ेगा और जनता पर वह जुल्म दबलयेगी जिसकी कोई आवश्यकता नहीं है। वह ब्रिटिश

जनता और सरकार की सदाशयता के प्रति आश्वस्त थे। वह राजनीति में नैतिकता और सवियानवाद के प्रबल पक्षधर थे। वह देश में प्रचलित व्यवस्था को तोड़कर अराजक स्थिति नहीं चाहते थे, उन्होंने कहा कि जनता को उकसाना आसान है, लेकिन इससे देश को कोई लाभ नहीं होगा, इससे तो सरकारी आतंक ज्यादा बढ़ेगा और कानून और व्यवस्था की आड़ में सरकार ज्यादा जुल्म बहायेगी। अतः उन्होंने संयम, धैर्य, सहिष्णुता, चेतना, चरित्र निर्माण पर ज्यादा बल दिया।

राजनीति का आध्यात्मीकरण

गोखले राजनीति का स्तर ऊँचा उठाने में विश्वास करते थे। राजनीति को वह व्यवसाय या पेशा न मानकर मिशन मानते थे। राजनीति समाज सेवा करने का एक माध्यम है और इसलिये यह व्यक्तिगत हितों और स्वार्थों से ऊपर रहनी चाहिए। इसमें आदर्शों, उद्देश्यों और आयामों को सतत ध्यान में रखना चाहिये और इसलिये राजनीति से जुड़े लोगों को उच्चादर्श और पवित्र जीवन को सतत ध्यान में रखना चाहिए। राजनीति में नैतिकता का अभाव इसे भ्रष्ट कर देता है। इसलिये अच्छे उद्देश्यों की प्राप्ति हेतु अच्छे साधनों की भी आवश्यकता होती है। सत्य, सवैधानिकता, साधनों की पवित्रता, और व्यक्तिगत और सामाजिक जीवन में शुचिता की गोखले ने ज़ोरदार वकालत की और इनका गाँधी ने अनुसरण किया। गलत तरीकों से अर्जित स्वतंत्रता, जनतंत्र एवं मानवाधिकार कोई अर्थ नहीं रखते। वह स्वतंत्रता हो ही नहीं सकती जिसको प्राप्त करने के लिए गलत साधनों का उपयोग किया गया हो। उनकी दृढ़ मान्यता थी कि बिना व्यक्ति के चरित्र निर्माण के कुछ भी ठोस उपलब्धि नहीं हो सकती।

धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद

गोखले प्रखर राष्ट्रवादी थे, लेकिन यह राष्ट्रवाद उदार था जो व्यक्ति की स्वतंत्रता को अक्षुण्ण बनाये रखे। सर्वेन्ट्स ऑफ सोसाइटी के प्रत्येक सदस्य को यह शपथ लेनी पड़ती थी कि वह अपने चिन्तन में सर्वोच्च प्राथमिकता राष्ट्रीयता को देगा और सभी भारतीयों को चाहे वे किसी भी मजहब, वर्ण, प्रांत एवं जाति के हो, अपना भाई समझेगा।

व्यावहारिक आदर्शवादी के रूप में उन्होंने तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों में केवल उसी बात पर बल दिया जो प्राप्त की जा सकती थी। यही कारण था कि उन्होंने लोकमान्य बालगंगाधर तिलक की भ्रंति स्वराज्य का नारा नहीं दिया। उन्होंने स्वशासन शब्द का प्रयोग किया। यद्यपि वह धीरे-धीरे ब्रिटिश सरकार की नेकनियति में अधिग्रास करने लगे थे, लेकिन फिर भी उन्होंने सवैधानिक तरीकों को त्यागने की बात नहीं कही। कांग्रेस के 1905 में हुये बनारस अधिवेशन में अध्यक्ष के नाते उन्होंने निम्नातिश्रित बातें कही¹ (1) विधान परिषद में निर्वाचित सदस्यों की संख्या बढ़ाकर कुल सदस्यों की

आयी कर दी जाय, (2) भारतीय परिषद में तीन भारतीयों को शामिल किया जाय, (3) देश के सभी जिलों में परामर्शदायी बोर्डों का गठन, (4) न्यायपालिका का कार्यपालिका से पृथक्कीकरण, (5) सैनिक व्यय में कटौती, (6) तकनीकी और औद्योगिक शिक्षा का विस्तार, (7) न्यायपालिका में भारतीय सिविल सर्विस के कानून विशेषज्ञों की भर्ती, (8) प्राथमिक शिक्षा का विस्तार ।

यह उन्हीं के नेतृत्व का प्रभाव था कि सूरत में हुये कांग्रेस अधिवेशन में यह माँग की गई कि भारत में भी ऐसी सरकार की स्थापना की जाय जैसी कि ब्रिटिश साम्राज्य के अनेक स्वशासित देशों में है ताकि भारत भी उन देशों की भाँति ब्रिटिश साम्राज्य की जिम्मेदारियों और अधिकारों में भागीदारी कर सके । उनका सदा यही मत रहा कि उद्देश्यों की प्राप्ति संवैधानिक तरीकों से ही की जानी चाहिए, प्रशासन तंत्र में सुधार हो, राष्ट्रीय एकता को सुदृढ़ किया जाय, सामाजिक सेवा की भावना का विकास हो एवं देश के बौद्धिक, नैतिक, आर्थिक एवं औद्योगिक संसाधनों को संगठित किया जाए ।

गोखले का स्पष्ट मत था कि भारत की प्रगति हिन्दू-मुसलमानों के मध्य सौहार्दपूर्ण संबंधों के बिना असंभव है, उनका कथन था कि 'तुम दोनों में से किसी से भी छुटकरा नहीं पा सकते । दोनों को ही इस भूमि पर साथ साथ रहने की आदत डालनी है, उन्हें साथ रहना है, अतः उन्हें मिलकर कार्य करना चाहिए । गोखले के इन विचारों का तत्कालीन नेताओं, समाज सुधारकों एवं चिन्तकों के मस्तिष्क पर गहरा प्रभाव पड़ा । इसका एक बहुत बड़ा उदाहरण यह है कि द्वािष्ट सिद्धान्त के प्रबल समर्थक और एक दृष्टि से प्रवर्तक मोहम्मद अली जिन्ना की इच्छा एक मुस्लिम गोखले बनने की थी ।'¹

धर्मनिरपेक्षता की अपनी अवधारणा को आगे बढ़ाते हुए गोखले चाहते थे कि भारत के सभी संघटनों एवं धर्मों के लोगों को एक ही राजनीतिक मंच पर खड़ा होना चाहिए । धर्म राष्ट्र प्रेम में बाधक नहीं होना चाहिए बल्कि इससे तो राष्ट्र प्रेम और सार्वजनिक जीवन में सहभागिता को बल मिलना चाहिए । धर्म इन्सान को श्रेष्ठ बनाता है, अतः व्यक्तिगत जीवन की श्रेष्ठता सार्वजनिक जीवन में प्रतिष्ठापित होनी चाहिए ।

संविधानवाद और उदारवाद

यह सभी विद्वानों का मत है कि गोखले का भारतीय राजनीतिक चिन्तन को योगदान जिन दो विशिष्ट बिन्दुओं पर टिकता हुआ है वे हैं संविधानवाद और उदारवाद । वह शासक और शासितों के बीच वार्ता पर जोर देते थे, शासक शासितों की दिक्कतों, परेशानियों और शिकायतों को सुने और उनपर अमल करे एवं शासित भी शासकों की दिक्कतों को समझे । दोनों पक्षों के बीच सौहार्दपूर्ण संबंध हों और व्यवहार में सहिष्णुता

1. टी. टी. मल्लु द्वारा उद्धृत मोहम्मद अली जिन्ना के बयान, 'बी. सी. अनकल्ला, बंबई, पृ. 394

बनी रहे। राजनीति और सार्वजनिक जीवन में हिंसा, असहिष्णुता, पूर्वाग्रह, असहयोग आदि का कोई स्थान नहीं है, आमूल चूल परिवर्तन कभी संभव नहीं होता, हिंसा, असहिष्णुता का व्यक्तिगत और सार्वजनिक जीवन में कोई स्थान नहीं है। गोखले के बारे में इन्द्रविद्या वाचस्पति¹ ने लिखा है कि उनके स्वभाव की यह विशेषता थी कि वह अपने हृदय को मस्तिष्क पर हावी नहीं होने देते थे तथा हृदय की गर्मी मस्तिष्क तक पहुँच कर उनके व्यवहार तथा भाषण में ऐसा तेज उत्पन्न कर देती थी जो कांग्रेस की राजनीति में नवीन बात थी। 'कांग्रेस के इतिहास में पट्टाभिसीतारमैया ने भी लिखा है कि 'गोखले को कठोर से कठोर बात को कोमल से कोमल शब्दों में कहने की कला ज्ञात थी।'

गोखले मानव अधिकारों और स्वतंत्रता को बहुत महत्त्व देते थे। उनकी मान्यता थी कि बिना प्रतिनिधि संस्थाओं के मानव स्वतंत्रता संभव नहीं है। वह जान स्टुअर्ट मिल से प्रभावित अवश्य थे, लेकिन स्वतंत्रता हेतु आवश्यक परिस्थितियों के निर्माण पर भी उनका जोर था। वह सम्पत्ति के अधिकार को आवश्यक मानते थे, लेकिन सामाजिक व्यवस्था के संदर्भ में इसकी व्याख्या करते थे। वह दरिद्रों की दशा से दुःखी हो उठते थे, लेकिन वह किसी की भूमि को सरकार द्वारा अपने नियंत्रण में लेने के भी विरोधी थे। यही कारण था कि उन्होंने 1901 में बम्बई की विधान परिषद में प्रस्तुत लैंड एलीनियेशन बिल का विरोध भी किया। लेकिन इसका अर्थ यह भी नहीं लगाया जाना चाहिए कि उदारवाद के नाम पर वह किसी वर्ग विशेष के अधिकारों के समर्थक थे। मिल की भाँति उन्होंने आनुषांगिक प्रतिनिधित्व प्रणाली का इसलिए पक्ष लिया ताकि अल्पसंख्यकों को भी प्रतिनिधि संस्थाओं में स्थान मिल सके। बहुसंख्यकों की मनमानी पर अंकुरा लगाने हेतु अल्पसंख्यकों का प्रतिनिधित्व भी आवश्यक है।

गोखले यहिष्कार की राजनीति के विरोधी थे। वह संवैधानिक प्रक्रिया के माध्यम से ही परिवर्तन के समर्थक थे। यदि संवैधानिक प्रक्रिया में आस्था हो तो हिंसा, विद्रोह, सशस्त्र क्रांति या सत्ता पतन हेतु विदेशियों से स्वी जाने वाली सहायता अवांछनीय है। यदि शासक के विरुद्ध असंतोष व्यक्त करना हो तो याचिकाएँ, न्याय के लिए प्रार्थना, प्रतिनिधि संस्थाओं एवं राणाओं के द्वारा जनमत जाग्रूक करना, लेख लिखना, अखबार निकालना आदि वैधानिक कदम उठाये जाने चाहिए। यदि स्थिति बहुत की चिकट हो और शासक हृदयहीन एवं निष्ठुर हो तो विरोध स्वरूप कर्तव्य को न चुकाना भी जायज है। यद्यपि आगे चलकर महात्मा गाँधी ने निष्क्रिय प्रतिरोध को अपनाया, लेकिन उनके गुरु गोपालकृष्ण गोखले ने इसकी अनुमति नहीं दी। तत्कालीन भारतीय परिस्थितियों में गोखले ने निष्क्रिय प्रतिरोध की व्यावहारिकता पर ही प्रश्न चिह्न लगा दिया और कहा

कि जो ऐसा सोचते हैं कि ऐसा करने से स्वशासन मिल जायेगा वे शीघ्र ही अपनी भूल को स्वीकार करेंगे ।¹

राज्य की अवधारणा और सत्ता का विकेन्द्रीकरण

गोखले सत्ता के केन्द्रीयकरण के विरोधी थे । इसके पीछे दो मुख्य कारण थे प्रथम सैद्धांतिक और दूसरा व्यावहारिक । उदारवादी और संविधानवादी होने के नाते राज्य के अधिक शक्तिशाली होने की बात उन्हें वैसे ही असंगत लगती थी क्योंकि राज्य सत्ता का केन्द्रीयकरण मनुष्य की स्वतंत्रता के लिए घातक है । व्यावहारिक पक्ष यह है कि जब तक राज्य सत्ता का विकेन्द्रीकरण नहीं होगा भारतीयों का प्रशासन से जुड़ाव नहीं हो पायेगा । उनकी स्पष्ट मान्यता थी कि केन्द्रीयकरण प्रशासकीय निरकुशता को जन्म देता है और इससे शासक की स्वेच्छाचारिता बढ़ती है । अस्तु की भाँति गोखले भी मानते थे कि राज्य का कार्य जनता की भौतिक और नैतिक प्रगति करना है । राज्य का काम व्यक्तियों के लिए उन परिस्थितियों का निर्माण करना है जिनमें वे अपना सर्वोच्च विकास कर सकें । गोखले के अनुसार राज्य न एक आवश्यक या अनावश्यक बला है और न ही यह पुष्टि राज्य ही है । राज्य एक आवश्यक सत्त्व है, वह उपयोगी भी है लेकिन इसका विकेंद्रित स्वरूप ही जनहित में सार्थक है ।

सत्ता के विकेन्द्रीकरण हेतु उन्होंने समय समय पर अनेक सुझाव भी दिये थे जिसमें मुख्य निम्नलिखित हैं —

शासन के केन्द्रीयकरण से उत्पन्न समस्याओं के समाधान हेतु उन्होंने सर्वप्रथम प्रांतीय शक्तियों में वृद्धि की वकालत की । इसके लिए उन्होंने प्रांतीय विधान परिषदों को अधिक शक्तिशाली बनाने पर जोर दिया । उन्होंने सुझाव दिया कि परिषदों को अधिकार होना चाहिए कि वे अपने बजट पर स्वयं ही विचार कर सकें । ब्रिटिश शासन में कलेक्टर इतना शक्तिशाली बन गया था कि उस पर अकुशल लगाना मुश्किल हो गया था । इसलिये जिला प्रशासन में उसकी स्वेच्छाचारिता को रोकने के लिए गोखले का सुझाव था कि जिला स्तरीय परिषद का निर्माण किया जाय जो कलेक्टर की प्रशासकीय मामलों में सलाह दे सके । हाबहाउस विकेन्द्रीकरण आयोग के समय उन्होंने तीन ऐसे सुझाव दिये — सत्ता का अहसास जनताधारण को हो और साथ ही उसकी सहभागिता बढ़ाने की दृष्टि से सबसे नीचे ग्राम पंचायत गठित हो और इनके पास पर्याप्त अधिकार होने चाहिये, दूसरे स्तर पर जिला परिषदे हों जिसकी जिले के प्रशासन में भागीदारी हो एवं शिखर पर पुनर्गठित विधान परिषदे हों जिनकी प्रांतीय प्रशासन में महत्वपूर्ण भूमिका हो ।

गोखले ने सत्ता के विकेन्द्रीकरण के साथ साथ यह भी माँग की कि देश का सैनिक

व्यय कम किया जाना चाहिए। प्रशासन पर होने वाले ताबड़तोड़ व्यय पर भी अंकुश लगाने की माँग की। उनका तर्क यह था कि इससे राजस्व का बहुत बड़ा भाग केवल इन दो मदों पर खर्च हो जाता है और जनता के विकास की योजनायें बन ही नहीं पाती। अतः शासन की प्राथमिकताओं में जनता का जीवनस्तर उन्नत करने की योजनायें और उनका कार्यान्वयन होना चाहिए।

वह नौकरशाही के भी आलोचक थे। उन्होंने इंगित किया कि ब्रिटिश नौकरशाही अत्यधिक केन्द्रीकृत है और यूरोप से आने वाले शीर्ष अधिकारी जन आकांक्षाओं को न समझ पाते हैं और न उनकी इन समस्याओं को समझने में रुचि ही होती है। उनमें से अनेकों का कार्यकाल भी सीमित होता है और इसलिए समझने का उन्हें समय ही नहीं मिलता। अतः उनका आग्रह यह था कि उच्च प्रशासनिक पदों पर शिक्षित भारतीयों को लगाया जाना चाहिए क्योंकि वे इस धरती से जुड़े हुये हैं और जन आकांक्षाओं का प्रतिनिधित्व भी करते हैं। एक उनका कथन यह भी था कि अधिकारी वर्ग की स्वेच्छाचारिता पर अंकुश लगाना बहुत आवश्यक है क्योंकि वे अपने हितों को ही प्राथमिकता देते हैं। उन्हें उत्तरदायी बनाया जाना आवश्यक है।

सार यह है कि गोखले राज्य को एक सकारात्मक दृष्टि से देखते हैं और सामाजिक परिवर्तन एवं विकास में उसकी महती भूमिका स्वीकार करते हैं। वह अराजकतावादियों की तरह न तो राज्य को अनावश्यक घुसाई मानते हैं और न ही व्यक्तिवादियों की तरह आवश्यक घुसाई ही। वह उदारवादी हैं और राज्य की महत्ता एवं आवश्यकता को स्वीकार करते हैं लेकिन उसे निरंकुश होने से बचाने के लिये सत्ता के विकेन्द्रीकरण पर बल देते हैं। लेकिन गाँधी की तरह वह ग्राम स्वराज्य के पक्षधर भी नहीं हैं।

वह चाहते थे कि राज्य एक सकारात्मक भूमिका को निर्वाह करे और समाज के विकास में अपना योगदान दे। वह ऐसी परिस्थितियों का निर्माण करे जिनमें मनुष्य अपने विकास के नये आयाम ढूँढ सके, अपने व्यक्तित्व निर्माण के कार्य में निर्विघ्न आगे बढ़ सके। वह जहाँ राज्य के निरंकुश होने से रोकना चाहते हैं वहाँ दूसरी ओर उसे केवल पुलिस राज्य तक भी सीमित नहीं रखना चाहते। सामाजिक चुनौतियों जैसे मद्यपान, जुआ, अज्ञान, अशिक्षा, भूखीबी आदि को दूर करने में वह राज्य को माध्यम बनाना चाहते हैं। वह आर्थिक और औद्योगिक विकास में भी राज्य की भूमिका को स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि जहाँ स्वैच्छिक संस्थायें एवं सहकारी संगठन असफल रहे या किसी कार्य को करने में असमर्थ हो वहाँ राज्य को आगे आकर कानून के जरिये और जनता के सहयोग से उन कार्यों को करना चाहिये। आखिर समाज में एक प्रशासनिक यंत्र की आवश्यकता तो होती है और यह यंत्र राज्य ही तो है। सार यह है कि गोखले की राज्य की जगहस्था एक लोकतांत्रिक और कल्याणकारी राज्य की है जो समाज के हित में,

उसके विवक्षित हेतु कार्य करे। गोखले की राज्य की कल्पना न तो अधिनायकवादियों की सर्वाधिकारी राज्य की है और न व्यक्तिवादियों, गाँधीवादियों एवं अराजकतावादियों की ही है।

उदारवाद

गोखले स्वतंत्रता संग्राम के उदारवादी कहे जाने वाले प्रमुख नेताओं में थे। उनकी ब्रिटिश उदारवाद में आस्था थी। ब्रिटिश उदारवाद के दार्शनिक प्रणेताओं के विचारों से वह प्रभावित थे। इनमें जान लॉक, जर्मी बेन्थम और जान ह्यूअर्ट मिल के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। वह व्यक्तिगत स्वतंत्रता, लोकतंत्रीय शासन प्रणाली, मानवीय अधिकार में विश्वास करते थे। सामाजिक समानता, घातृभाव, धार्मिक सहिष्णुता, स्वतंत्रता, उदार राष्ट्रवाद में आस्था थी। वह अंग्रेजी राज, न्याय, निष्पक्षता, प्रशासनिक कुशलता से प्रभावित थे, लेकिन उनकी एक मात्र शिकयत यह थी कि यह ऐसा राज्य भारत को क्यों नहीं देते? वह ब्रिटिश शासन को भारत के लिए यथार्थ भी मानते थे क्योंकि वह एक व्यवस्थित और नियमों पर आधारित शासन था, लेकिन उनको दुःख इस बात का था कि अंग्रेज साम्राज्यवादी भारत की समस्याओं के समाधान के लिये क्यों नहीं समर्पित होते? उन्होंने मयम्बर 15, 1905 को सन्धन स्थित न्यू रिफार्म क्लब में दिये गये भाषण में कहा 'आपकी पार्लियामेंट ने 1833 में भारतीय जनता के समक्ष यह घोषणा की थी कि इस देश की सरकार का संचालन इस तरह से होगा कि कोई भी शासक वर्ग की प्राप्ति नहीं होगी, शासन दोनों जातियों (ब्रिटिश और भारतीय) के लिए समानता पर आधारित होगा। इस बात को कहे तीन पौषार्द शताब्दी बीत चुकी है और फिर भी वहाँ एक ही शासक प्राप्ति बनी हुई है और उसका वर्षत्य पहिले की भाँति आच्छादित है। ... जहाँ तक कुशलता का प्रश्न है मेरी मान्यता है कि यह स्वशासन के द्वारा ही संभव है और नौकरशाही इसे कभी प्राप्त नहीं कर सकती। आपकी सरकार में ऐसे स्थायी लोग नहीं हैं जिनकी भारत के कल्याण में रुचि हो। वे भारत जाते हैं और पेंशन के हफ्तार बनते ही इंग्लैंड लौट आते हैं। ... आर्थिक स्तर पर ब्रिटिश शासन के घातक परिणाम निकले हैं। ... आपकी नौकरशाही के द्वारा स्थिति में सुधार लाना असंभव लगता है। इसलिये समाधान एक ही है और यह है स्वशासन की दिशा में ठोस कदम उठाये जाना।'¹

यहाँ गोखले जब स्वशासन का उल्लेख करते हैं तो उनका मन्तव्य तिलक की भाँति न तो स्वराज्य है और न ही गाँधी की भाँति पंचायती राज या ग्रामीण स्वराज्य से है। उनका अर्थ प्रशासन से अधिक है जो तब ही संभव है जबकि देश के पड़े-लिखे, प्रयुक्त लोगों को इससे जोड़ा जाय और जनता की स्थानीय स्वशासन संस्थाओं के माध्यम से सहभागिता जोड़ी जाय। वह ब्रिटिश शासन और विशेषतः पर नौकरशाही के आलोचक

1 के पी. कल्याणन द्वारा उद्धृत मोर्टन डेविस पेंसिल्वेनिया ट्रेडिशन, एलाइड पब्लिशर्स, पृ. 76

ये। धीरे-धीरे यह आलोचना तीव्र होती चली गई और उनकी आस्था ब्रिटिश न्याय में टूटने लगी। उन्होंने 1902 में इम्पीरियल लेजिस्लेटिव कौंसिल में अपने पहले बजट भाषण में कहा 'आवश्यकता इस बात की है कि हमें अनुभव करने दिया जाय कि हमारी सरकार विदेशी होते हुये भी भावना से राष्ट्रीय है वह भारतीय जनता के कल्याण को सर्वोपरि तथा अन्य सब बातों को उसकी तुलना में निम्नकोटि का मानती है, वह विदेशों में भारतवासियों के साथ किये गये अपमानजनक व्यवहार से उतनी क्रुद्ध होती है जितने कि अंग्रेजों के साथ किये गये दुर्व्यवहार से और वह यथा सामर्थ्य हर उपाय से भारतीय जनता के भारत में तथा भारत के बाहर नैतिक तथा भौतिक कल्याण का परिवर्धन करने का प्रयत्न करती है। जो राजनीतिक भारतीय जनता के हृदय में इस प्रकार की भावनायें उत्पन्न कर सकेगा वह इस देश की महान तथा गौरवपूर्ण सेवा करेगा और भारतीय जनता के हृदय में अपने लिये स्थायी स्थान प्राप्त कर लेगा। यही नहीं उसके कार्य का महत्त्व इससे भी अधिक होगा। वह साम्राज्यवाद की सही भावना की दृष्टि से अपने देश की भी महान सेवा करेगा। श्रेष्ठ प्रकार का साम्राज्यवाद वह है जो साम्राज्य में सम्मिलित सभी व्यक्तियों और जातियों को अपनी नियामतो तथा सम्मान आदि का समान रूप से उपभोग करने देता है। वह साम्राज्यवाद संकीर्ण है जो यह मानता है कि संपूर्ण विश्व एक जाति के लिये ही बनाया गया है और अमीन जातियाँ उस एक जाति की धारण पादुकाओं के रूप में सेवा करने के लिये बनायी गई हैं।'¹

गोखले यहाँ ब्रिटिश साम्राज्यवाद को सुधारने की बात कह रहे हैं, साम्राज्यवाद के अस्तित्व को स्वीकार कर रहे हैं। वह ब्रिटिश राज के संरक्षण में ही भारत के विकास की आस्था लिये हुये हैं। वह भारत और ब्रिटेन के बीच सामंजस्यपूर्ण सहयोग की बात कह रहे हैं, टकराव बतकर एक दूसरे को समझने और सहिष्णुतापूर्वक संवाद करने पर जोर दे रहे हैं। यह इस बात को स्वीकार नहीं करते कि ब्रिटिश साम्राज्यवाद एक पृणित गुराई है जिसके तत्वावधान में श्रेष्ठ कार्य नहीं हो सकता। वह व्यवस्था में आमूलचूल परिवर्तन की बात नहीं सोचते, लेकिन जितना आवश्यक और संभव हो उतना किया जाना चाहिये जोकि किसी भी शासन के लिए अपरिहार्य है। सार यह है कि वह व्यवस्था को तोड़ना नहीं चाहते, उसमें सुधार करने के पक्षधर हैं। यह राजनीतिक स्वतंत्रता पर जोर देने के पूर्व सामाजिक परिवर्तन को अधिक महत्त्व देते थे। शायद उनका चिन्तन यही रहा कि भारतीय सम्राज अनेक रुढ़ियों, अशिक्षा, अज्ञान और गरीबी से ग्रस्त है अतः यह स्वतंत्रता को भेत भी नहीं पायेगा। इसलिये सवैधानिक तरीके से शिक्षा के अधिकधिक प्रसार एवं राष्ट्रीय चेतना जगाकर जनता को संगठित किया जाय। इसी दृष्टि से उन्होंने 1905 में सर्वेन्ट्स ऑफ इंडिया सोसाइटी की स्थापना भी की जिसके मुख्य उद्देश्यो में राजनीतिक शिक्षा देना, सेवा और त्याग के द्वारा देशभक्ति की भावना

उत्पन्न करना, विभिन्न संप्रदायों, धर्मों एवं जातियों के मध्य सद्भावना एवं सहयोग बढ़ाना, पिछड़े वर्गों एवं स्त्रियों के लिए शिक्षा की व्यवस्था करना एवं दलितों के उत्थान हेतु कार्य करना था ।

जैसाकि पहले कहा जा चुका है कि गोखले की ब्रिटिश न्याय और प्रशासन में धीरे-धीरे आस्था कम होती जा रही थी । उनके राष्ट्रीय कांग्रेस के बनारस में 1905 में आयोजित अध्यक्षीय भाषण के उद्धरण इसे स्पष्ट करते हैं । उन्होंने कहा सात वर्षों तक रहे लार्ड कर्जन के शासन का अंत हुआ है ----- मैं इसकी तुलना हमारे इतिहास के औरंगजेब के शासन से कर सकता हूँ । हमें इन दोनों शासकों में अनेक समानताएँ मिलती हैं ---- अत्यधिक केन्द्रीकृत शासन, स्वेच्छाचारी व्यक्तिगत निर्णय, अविश्वास और दमन । लार्ड कर्जन का सबसे बड़ा संपर्क भी यह नहीं कह पायेगा कि उसने भारत में ब्रिटिश राज की नींव को मजबूत किया है । -- कर्जन के अनुसार भारत वह देश है जहाँ अंग्रेज सदा के लिए अपनी सत्ता को अशुष्क बनाये रखना अपना कर्तव्य समझता है । भारतीयों का एक मात्र कार्य शासित होना है ---- कांग्रेस का ध्येय है कि भारत में शासन इस प्रकार किया जाय जिसके अन्तर्गत भारतीयों का हित हो सके और कालान्तर में एक ऐसी सरकार का गठन किया जा सके जैसी कि ब्रिटिश साम्राज्य के अन्य स्वशासित उपनिवेशों में है । यह अच्छा हो या बुरा, हमारी नियति ब्रिटिश साम्राज्य से जुड़ गई है और इसलिये कांग्रेस स्वीकार करती है कि जो कुछ भी आगे बढ़ने की योजना हो वह ब्रिटिश साम्राज्य के अन्तर्गत ही हो । ----- हमारा भविष्य इस महत्वपूर्ण प्रश्न से जुड़ा हुआ है कि इन दोनों नस्लों (भारतीय और ब्रिटिश) के बीच के संबंध कैसे हो ? एक नस्ल का दूसरी पर आधिपत्य जबकि इन दोनों की सभ्यताओं की बौद्धिक समताओं में कोई बड़ी असमानता नहीं है, अधीन नस्ल के लोगों के लिए घोर पीड़ा जनक है । नैतिक दृष्टि से यह वर्तमान स्थिति हमारी सृजन और कर्म शक्ति को कुंठित कर रही है । भौतिक दृष्टि से यह हमें भयावह गरीबी में डकेल रही है । सौ वर्ष से भी अधिक समय तक भारत विजयी राष्ट्र के लिए ऐसा देश बन गया जहाँ से पैसा इकट्ठा कर अन्यत्र खर्च किया जाय -- इस देश की अपार रौलत देश से बाहर से जाई गई है ।¹

गोखले आदर्शोन्मुख यथार्थवादी थे । जो प्रचलित परिस्थितियों में संभव नहीं है उस पर शक्ति व्यय न कर जो संभव है उस पर ध्यान और प्रयास केन्द्रित करने में विश्वास करते थे । उदाहरणार्थ अपने बनारस कांग्रेस के इसी अध्यक्षीय भाषण में अपनी तात्कालिक भाँगों को ब्रिटिश शासन के समक्ष प्रस्तुत किया जिनमें निम्नांकित मुख्य थी --

- 1 भारत सचिव एवं देश की अन्य एकजीब्युटिव कौंसिलों में भारतीयों की नियुक्ति और कालान्तर में यूरॉपियनों के सभी स्थानों पर उनकी नियुक्ति ।

2. न्यायपालिका का कार्यपालिका से पृथक्कीकरण, पुलिस सुधार एवं अन्य आवश्यक प्रशासनिक सुधार ।
- वितीय साधनों की न्यायोचित और विवेकपूर्ण व्यवस्था ताकि करादा पर व्यर्थ का बोझ न पड़े ।
4. प्राथमिक शिक्षा का प्रसार, औद्योगिक और तकनीकी शिक्षा का प्रबन्ध ।
5. विधान परिषदों में निर्वाचित सदस्यों की संख्या कुल संख्या की आधी हो, उनकी शक्तियों में वृद्धि हो, बजट उनके द्वारा पारित हो और उन्हें संशोधन प्रस्तुत करने का अधिकार हो ।
6. वायसरॉय की विधान परिषद में आये सदस्य निर्वाचित हों ।
7. भारत सचिव की कौंसिल में कम से कम तीन भारतीयों की नियुक्ति की जाय ।
8. सभी जिलों में सलाहकार बोर्डों का गठन किया जाय ।
9. इंडियन सिविल सर्विस की न्यायिक शाखा में कानूनी पेशेवालों की नियुक्ति की जाय ।
10. भारतीय कृषकों की गरीबी दूर करने के लिए ठोस उपाय सोचा जाय ।

अपने इस महत्वपूर्ण अध्यासीय भाषण को रानाड़े के इस आशापूर्ण संदेश के साथ समाप्त किया कि पुनः ऊर्जा प्राप्त कर यह देश विश्व के अन्य देशों में एक सम्मानजनक स्थान बनायेगा - यही ध्येय है जिसे भारतभूमि के लिये प्राप्त करना है ।¹

स्वदेशी

गाँधी के पूर्व गोखले उन बन्द विचारकों और स्वतंत्रता सेनानियों में से थे जिन्होंने स्वदेशी के विचार को प्रचारित प्रसारित किया । यद्यपि वह बहिष्कार को पसन्द नहीं करते थे और इस अस्त्र का प्रयोग तब ही स्वीकृत करते थे जबकि कोई अन्य विकल्प ही न हो । लेकिन बहिष्कार करने के पूर्व शासन और शासितों में संवाद करने के पक्षधर थे । इसके पीछे दुर्भावना, पूर्ण या पूर्वाग्रह नहीं होना चाहिये । एक उदाहरण देकर उन्होंने स्पष्ट किया कि यदि हम केवल ब्रिटिश माल का बहिष्कार करें और अन्य देशों के माल को खरीदें तो इससे स्वदेशी आन्दोलन को बल नहीं मिलेगा ।

उन्होंने स्वदेशी को प्रोत्साहन देते हुए बताया कि यह देश भक्ति के साथ साथ एक आर्थिक आन्दोलन भी है । स्वदेशी का विचार अपने देश के प्रति श्रेष्ठतम भावनाओं से ओतप्रोत है । अपने बनारस कांग्रेस के अध्यासीय भाषण में उन्होंने कवि की इन पंक्तियों

के साथ कि वह आदमी मृतक समान है जिसने कभी यह नहीं कहा कि यह मेरी जन्मभूमि है। स्वदेशी के दर्शन को उच्चतम आदर्श बताया जो मातृभूमि की सेवा करने की प्रेरणा देता है। उन्होंने अर्थशास्त्री के दृष्टिकोण से भी स्वदेशी को अपनाने की अपील की और बताया कि देश के आर्थिक विकास में इसकी महती भूमिका है।

गोखले ने एक युग को प्रभावित किया है। निःसन्देह वह उदारवादियों के सिरमौर थे, भारत के संवैधानिक विकास में उनका महत्त्वपूर्ण योगदान था। वह विख्यात अर्थशास्त्री, संविधानदेता एवं आदर्शोन्मुख यथार्थवादी थे। देशभक्ति में वह किसी से कम नहीं थे, लेकिन वह आश्वस्त थे कि भारत के कल्याण का रास्ता इसी में है कि वह संवैधानिक, अहिंसक तरीके से अपना मार्ग प्रशस्त करे। राजनीतिक स्वतंत्रता के पूर्व सामाजिक संरचना वह आवश्यक मानते थे। वह पश्चिमी उदारवाद, संविधानवाद, संसदीय लोकतंत्र एवं मानवाधिकार की अवधारणा से प्रभावित थे। उनके ओजस्वी भाषण तार्किक होते थे और वह भावनाओं को नहीं मस्तिष्क को स्पर्श करते थे। उनकी आलोचना केवल आलोचना के लिए नहीं होती थी, बल्कि व्यवस्था के सुधार के लिये होती थी, उनके सुझाव रचनात्मक होते थे। यह विषय में नहीं, निर्भय में विश्वास करते थे। उनकी भाषा सत्य और संसदीय होती थी। वह प्रचलित परिस्थितियों में देश के लिये क्या उचित और संभव है इसी को ध्यान में रखकर चलने की सलाह देते थे।

गाँधीजी ने गोखले को अपना गुरु माना जैसे गोखले ने महादेव गोविन्द रानाड़े को अपना गुरु माना था। जैसाकि पहिले भी उल्लेख किया जा चुका है गाँधी ने गोखले को गंगा के समान पवित्र माना जिसमें स्नान करने से आदमी सरोताजा अनुभव करता है। गंगा में डुबकी लगाकर बाहर निकलना सहज है। राजनीति के आप्यात्मीकरण की बात गाँधी ने हृदयंगम करती। लोकमान्य तिलक रो यद्यपि उनके मतभेद थे, लेकिन उनके निषण पर तिलक ने गोखले को भारत का हीरा, महाराष्ट्र का आभूषण एवं कार्यकर्ताओं का सिरमौर बताया। रेम्जे मेकडानल्ड का कथन था कि गोखले ने मस्तिष्क और आत्मा की सौम्य गरिमा बनाये रखी जो अपने देश के प्रति हृद आत्मा से सत्य होती है। लार्ड कर्जन, जिससे गोखले का प्रबल विरोध रहा, का मानना था कि गोखले से अधिक संसदीय क्षमताये शाब्द ही किसी में हो। वह विश्व की किसी भी संसद में विशिष्ट स्थान प्राप्त कर सकते थे। वास्तव में गोखले न तो दुर्लभ हृदय उदारवादी थे और न ही छिपे हुए राजदोरी; वह वास्तव में जनता और सरकार के बीच एक योग्य मध्यस्थ थे।

गोखले को किसी राजनीतिक दर्शन का प्रतिपादक नहीं कहा जा सकता। उन्होंने कोई नया राजनीतिक सिद्धान्त भी नहीं दिया। वह पश्चिमी राजनीतिक परम्परा से प्रभावित थे और भारतीय परिपेश में विषम परिस्थितियों के ब्यवजूद उसका संस्थानीकरण करना चाहते थे। वह जो भाषा दोतते थे वह अंग्रेजी राज समझता था, उनके तर्कों एवं ओजस्वी

भाषणों से लज्जित भी अनुभव करता था। देशभक्ति, समाज सेवा और बौद्धिक प्रखरता का गोखले संगम थे। विवेक, ज्ञान, निश्कल बुद्धि और त्याग की वह मूर्ति थे। संविधानवाद, लोकतंत्र और संसदीय व्यवस्था के इतिहास में वह शिखर पुरुष के रूप में याद किये जायेंगे।

लोकमान्य बाळ गंगाधर तिलक

(1856 - 1920)

1920 तक के भारतीय स्वाधीनता संग्राम के इतिहास में बाळ गंगाधर तिलक सर्वाधिक प्रभावशाली राष्ट्रीय नेता थे। 1920 के उपरान्त जो स्थान मोहनदास करमचन्द गांधी का है ठीक 1920 के पूर्व वही स्थान तिलक का है यद्यपि दोनों की कार्यशैली और उद्देश्यों में भी पर्याप्त अन्तर है। स्वयं गांधी ने स्वीकार किया है कि 'हमारे समय के किसी भी व्यक्ति का जनता पर उत्तम प्रभाव नहीं पड़ा जितना कि तिलक का स्वराज्य के संदेश का किसी ने इतने आग्रह से प्रचार नहीं किया जितना लोकमान्य ने।'¹ उन्होंने बहुत ही प्रभावशाली ढंग से कहा कि स्वराज्य मेरा जन्मसिद्ध अधिकार है और मैं इसको लेकर रहूँगा। तिलक का यह मंत्र पिजली की तरह सर्वत्र फैल गया और आज आजादी के पचास वर्ष बाद भी बड़े सम्मान के साथ याद किया जाता है।

23 जुलाई 1856 को महाराष्ट्र के रत्नागिरी जिले में जन्मे तिलक प्रारंभ से ही बड़े मेधावी थे। उन्होंने 1876 में प्रथम श्रेणी में बी. ए. एवं 1879 में एल- एल. बी. परीक्षा पास की। वह चितपावन ब्राह्मण परिवार से थे जिसका शिवाजी के समय बड़ा प्रभाव था। कानून की पढ़ाई करने के पीछे उनका उद्देश्य जन जागरण और ब्रिटिश सत्ता के विरुद्ध संघर्ष करना था। उन्होंने महाराष्ट्र में शैक्षणिक क्रान्ति उत्पन्न कर दी। पुना न्यू इंगलिश स्कूल, दक्षिण शिक्षा समाज एवं फर्ग्युसन कॉलेज के व्यवस्थापक के नाते उनकी शैक्षणिक जगत में बहुत ख्याति फैल गई। पत्रकारिता के क्षेत्र में भी उन्होंने जबर्दस्त काम किया। 'मराठा' और 'किसरी' के माध्यम से उन्होंने जनमानस को झकझोर दिया। 'शिवाजी' और 'गणपति' वस्तुओं के द्वारा जनता में देशभक्ति की भावना का संचार किया। यह सब ई विधान परिषद के सदस्य भी रहे जहाँ उनके निर्भीक भाषणों से सरकारी पस घबराने लगा। एक प्रख्यात राष्ट्रीय नेता के साथ ही साथ वह एक बड़े विद्वान भी थे। उनके दो अमर ग्रंथ 'गीता रहस्य' और 'दि आर्कटि होम ऑफ दि वेदाज' आज भी चिन्मत्ता पूर्ण दो अनुपम कृतियाँ मानी जाती हैं।

तिलक ने 1889 में कांग्रेस की सदस्यता ग्रहण की। उनका सबसे बड़ा योगदान यह रहा कि उन्होंने इसे एक सशक्त जन आन्दोलन बना दिया अन्यथा यह केवल

बुद्धिजीवियों के ड्राइंग रूमों और विचार गोष्ठियों तक ही सीमित थी। 1920 में जब उनका निधन हुआ उस समय वह न केवल कांग्रेस और देश के सर्वाधिक लोकप्रिय और प्रभावशाली नेता ही थे बल्कि उन्होंने कांग्रेस का रूपान्तरण कर दिया था और इसे ब्रिटिश सत्ता से विकट संघर्ष करने का एक ऊर्जावान संगठन भी बना दिया था। उनका स्पष्ट मत था कि भारत में अंग्रेजी नौकरशाही से अनुनय-विनय करके हम कुछ भी नहीं पा सकते। ऐसे प्रयत्न करते रहना तो पत्थर से सिर टकराने के समान है। वे कांग्रेस के उदारवादी नेताओं के आलोचक थे और उन्हें सतत चेतावनी देते रहते थे कि अंग्रेजों की न्यायप्रियता और दयालुता के मिथ्या आवरण को समझकर उनके विरुद्ध देश में घेतना का संचार करें। अपने पावों पर खड़ा होना पड़ेगा और भारत के गौरवशाली अतीत से प्रेरणा लेकर परकीय सत्ता के विरुद्ध प्रबल संघर्ष का अन्य कोई विकल्प ढूँढ़ना कारगरता है। प्रखर देशभक्ति, स्वदेशी की भावना, सतत संघर्ष एवं अन्ततोगत्वा स्वराज्य की प्राप्ति—संक्षेप में यही तिलक के जीवन और दर्शन का मूलमंत्र है। राष्ट्रीय संग्राम के उन पुरोधा व्यक्तियों के वह सरताज थे जो मनसा, वाचा, कर्मणा राष्ट्र और केवल राष्ट्र के प्रति संपूर्ण समर्पित हो। वेलेन्ड्राइन शिरोल ने जो तिलक के तीव्रतम आलोचक थे, लेकिन फिर भी उन्होंने उनकी प्रशंसा करते हुए लिखा है कि वह अकृत्रिम देशभक्त और भारत में ब्रिटिश राज्य के विरुद्ध असतोष पैदा करने वालों के जनक थे।

तिलक के राजनीतिक दर्शन का आधार

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तकों की भांति तिलक राजनीति को एक स्वतंत्र व्यवहार की यस्तु न मानकर एक साधन मानते थे जिसके द्वारा सामाजिक सेवा एवं मानव का नैतिक उत्थान हो। वह भारतीय सन्दर्भ में मानव का उत्थान भारतीय आदर्शों के अनुरूप और भारतीय सामाजिक एवं नैतिक मूल्यों का पुनरुत्थान चाहते थे। वह पश्चिम विरोधी थे और पाश्चात्य आधार पर होने वाले परिवर्तन का वह विरोध करते थे। इसका एक बड़ा उदाहरण प्रस्तुत किया जा सकता है। यद्यपि वह बाल विवाह के पक्षपर नहीं थे और उनके परिवार में कोई बालविवाह नहीं हुआ, लेकिन उन्होंने सहमति आयु विधेयक का जमकर विरोध किया। वह सिद्धान्ततः इस विधेयक के विरुद्ध नहीं थे क्योंकि वह भी बालविवाह को रोकना चाहते थे, लेकिन इसका विरोध उन्होंने इसलिए किया कि यह विदेशी सरकार द्वारा तैयार किया गया है जो कि भारत के सामाजिक मामलों में हस्तक्षेप है। एक यह भी उनका तर्क था कि सुधारों के पक्ष में सामाजिक चेतना जगाई जानी चाहिए और सामाजिक परिवर्तन में विदेशी सरकार द्वारा निर्मित कानूनों का सहारा नहीं लिया जाना चाहिए। लोकमान्य हिन्दू समाज की गुराहियों को दूर करना चाहते थे, लेकिन विदेशी सरकार को यह अधिकार देना वह भारत के सांस्कृतिक और सामाजिक जीवन में हस्तक्षेप मानते थे। उनके प्रबल आलोचक वेलेन्ड्राइन शिरोल ने तिलक के इस दृष्टिकोण को बिना समझे ही उन्हें रुढ़िवादी, पुरातनवादी, सर्वोर्ण और दक्षिणानुरी तक

कह दिया, लेकिन सच तो यह है कि इस सबके पीछे तिलक का राष्ट्रवाद परिलक्षित होता है। रुढ़िवादी न कहकर तिलक को उदार पारम्परावादी कहना ज्यादा उचित होगा।

तिलक के राजनीतिक चिन्तन के मूलधार के रूप में वेदान्त का अद्वैतवाद, प्राकृतिक अधिकार, स्वतन्त्रता एक दैवी अधिकार के रूप में, आत्म निर्णय की अवधारणा, राष्ट्रवाद एवं स्वशासन को गिनाया जा सकता है। उन्होंने 13 दिसम्बर 1919 को 'मराठा' के अंक में 'लिखा¹ सच्चा राष्ट्रवादी पुरानी नींव पर ही निर्माण करना चाहता है। जो सुधार पुरातन के प्रति घोर असम्मान की भावना पर आधारित है, उसे सच्चा राष्ट्रवादी संरचनात्मक कार्य नहीं समझता। हम अपनी संस्थाओं को अंग्रेजियत के ढाँचे में नहीं बदलना चाहते, सामाजिक तथा राजनीतिक सुधार के नाम पर हम उनका अप्राप्यकरण नहीं करना चाहते।'

लोकमान्य के लिए राजनीति समाज को आगे बढ़ाने का एक माध्यम था। दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि राजनीति साधन है और सामाजिक उत्थान साध्य है। राष्ट्रीयता और एकता उनके राजनीतिक चिन्तन के मूल में है। वह भारत की आत्मा को जगाना चाहते थे और इसके लिये प्राचीन संस्कृति और धर्म का संदेश जन जन तक पहुँचाना चाहते थे। उनके सभी प्रकार के भाषण चाहे वे राजनीतिक हों या सामाजिक इसी संदेश से ओतप्रोत होते थे। उन्हें प्राचीनता और आधुनिकता में कहीं विरोध नज़र नहीं आता था, उनके विचार में प्राचीन भारत में इतनी ऊर्जा थी कि वह वर्तमान और भविष्य को आलोकित कर सकता है। उनके लिये हिन्दू शब्द सांप्रदायिक नहीं राष्ट्रीय था। प्राचीन भारतीय संस्कृति और धर्म को राष्ट्रीय एकता एवं सामाजिक ताम्रजल्प हेतु वह आवश्यक मानते थे। उनका मानना था कि जो देश अपने अतीत को विस्मृत करता है वह आगे नहीं बढ़ सकता।

उन्होंने धर्म, संस्कृति और राजनीति को एक प्रकार से जोड़ भी दिया। राष्ट्रवाद के मार्ग को प्रशस्त करने हेतु राजनीति का आध्यात्मीकरण करने हेतु उन्होंने शिवाजी और गणपति उत्सवों का उपयोग राष्ट्रवाद की भावना का संघार करने और इसके फलस्वरूप परकीय सत्ता के विरुद्ध असंतोष को संगठित करने हेतु किया। उनका कहना था कि उत्सव प्रतीक का काम करते हैं जिनसे राष्ट्रवाद की भावना धनपती है। उत्सवों का रोहता महत्व है। एक ओर तो इनके माध्यम से एकता की भावना अभिव्यक्त होती है और दूसरी ओर उत्सवों में भाग लेने वाले व्यक्ति यह अनुभव करने लगते हैं कि उनके संगठन और उनकी एकता को किसी श्रेष्ठतर कार्य में लगाया जा सकता है। राष्ट्रीय उत्सव, राष्ट्रगान, राष्ट्रध्वज आदि देशवासियों के संवेगों और भावों में तीव्रता लाते हैं तथा उनकी राष्ट्रवादी भावनाओं को प्रसुप्त नहीं होने देते। इसे राष्ट्रवाद का प्रतीकात्मक

प्रदर्शन कहा जा सकता है जिससे सांस्कृतिक अभिवृद्धि होती है और समूह-राष्ट्रवाद का निर्माण होता है। तिलक ने प्राचीन उत्सवों को किसी प्रकार आधुनिक राष्ट्रीय आवश्यकताओं के अनुकूल बना दिया, यह निःसन्देह उनकी राजनीतिक और नेतृत्व प्रतिभा का एक सुन्दर उदाहरण है।¹

राजनीतिक उग्रवाद एवं प्रखर राष्ट्रवाद

दादा भाई नौरोजी, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी, महादेव गोविन्द रानाड़े और गोपालकृष्ण गोखले जो तिलक के पूर्ववर्ती और समकालीन राष्ट्रीय नेता थे, सभी उदारवादी और नरम दल के कहलाए। कारण यह कि वे ब्रिटिश सरकार के आलोचक होते हुए भी उससे समझौता करने में विश्वास करते थे। वह सवैधानिक प्रशासनिक सुधारों की सरकार से और सामाजिक एवं धार्मिक सुधारों की समाज से अपेक्षा करते थे। उदारवादी सामाजिक सुधारों पर ज्यादा बल देते थे ताकि लोगों में चेतना का संचार हो और आगे आने वाले संभावित राजनीतिक और प्रशासनिक उत्तराधिकार के लिए योग्य बने, लेकिन तिलक जैसे उग्रवादी सामाजिक सुधारों की महत्ता को स्वीकार करते हुए भी राजनीतिक स्वतंत्रता को प्राथमिकता देते थे। उनकी मान्यता थी कि जब प्राक्रीय सत्ता भारत में समाप्त हो जायेगी हम अपने घर को अच्छी तरह सभात लेगे क्योंकि हम को विभाजित करने वाली शक्ति ही अंग्रेज हैं। उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि 'मैं अपने घर की चाबी अपने पास रखना चाहता हूँ नकि केवल अजनबी को बाहर निकालना है। स्वशासन हमारा ध्येय है।' जवाहरलाल नेहरू ने तिलक के बारे में लिखा है कि तिलक भारतीय स्वाधीनता संघर्ष के प्रतीक थे, यह केवल एक बहादुर योद्धा ही नहीं थे लेकिन एक कप्तान थे, एक संगठित साकार के कप्तान नहीं बल्कि भारत की असंगठित जनता के कप्तान। हमारे अधिकांश लोगों ने पर्याप्त अकर्मण्यता को दूर कर जन जागृति और आत्म चेतना का संचार करना इस संघर्ष का उद्देश्य था जिसका नेतृत्व तिलक ने किया।²

तिलक के बारे में अक्सर कहा जाता है कि राजनीति में वह उग्रवादी और सामाजिक सुधारों की दृष्टि से अनुदारवादी थे। वह गोखले और अन्य उदारवादी नेताओं की इसलिये आलोचना करते थे कि ब्रिटिश न्याय में उनका जो विश्वास बना हुआ है वह मिथ्या है, इसमें केवल छत्ताव है अतः प्राक्रीय सत्ता के विरुद्ध अविरल संघर्ष करना ही होगा। इस संघर्ष में भारत का गौरवशाली अतीत प्रेरणा का स्रोत बन सकता है। अपने संकल्प में तिलक दृढ़ थे और कोई उन्हें डिगा नहीं सकता था। उदारवादियों की प्रार्थना, याचिकाओं और अंग्रेजों की मानसिकता में परिवर्तन लाने की बातों को वह मिश्रावृत्ति, कायरता एवं पनायन मानते थे।

1 दी पी वर्मा, आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक विन्तन, पृ 307-308

2 दिगु मण्डन द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 52

तिलक के आक्रामक राष्ट्रवाद के चार प्रमुख तत्त्व थे — स्वदेशी, बहिष्कार, राष्ट्रीय शिक्षा एवं निष्क्रिय प्रतिरोध । तिलक द्वारा प्रतिपादित भारतीय राष्ट्रवाद को स्पष्ट करते हुए डॉ. विश्वनाथ प्रसाद वर्मा ने लिखा है 'तिलक ने भारतीय राष्ट्रवाद की नींव का निर्माण किया और अज्ञाति तथा राजद्रोह की भावना तीव्र की, किन्तु वह क्रांतिकारी नहीं थे । पर यदि क्रांति का अर्थ आधारभूत परिवर्तन हो तो यह कहा जा सकता है कि तिलक विद्यमान ऐतिहासिक स्थिति में गंभीर परिवर्तन चाहते थे । चूँकि तिलक सामाजिक व्यवस्था में आधारभूत परिवर्तन चाहते थे अतः इस व्यापक अर्थ में उन्हें क्रांतिकारी कहा जा सकता है । किन्तु वह सामाजिक शास्त्रों में प्रयुक्त संकीर्ण अर्थ में क्रांतिकारी नहीं थे । उन्हें बाबुनिन, क्रेपोयकिन अथवा लेनिन आदि क्रांतिकारियों की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता और न वह सशस्त्र विद्रोह में विश्वास करने वाले किसी दल के ही नेता थे । उनका संदेश यह नहीं था कि किसी ऐसे दल के नेतृत्व में सामूहिक हिंसा संगठित की जाय जो प्रशिक्षित हो और क्रांति के अग्रगामी दल का काम करता हो । उनका विचार था कि भारत जैसे पूर्णतः निःशस्त्रीकृत और विषादित समाज में सशस्त्र क्रांति राष्ट्रीय इतिहास को गति प्रदान नहीं कर सकती । तिलक ने यही तर्क दिया कि मैं राष्ट्रवादी हूँ और अपने देश से प्रेम करता हूँ किन्तु मैं ऐसी किसी योजना से परिचित नहीं हूँ जिसका उद्देश्य वर्तमान राजनीतिक व्यवस्था को हिंसात्मक तरीके से उलट देना हो । तिलक ने नीति और लाभकारिता को ध्यान में रखते हुए क्रांतिकारी अस्त्रों के प्रयोग की अनुमति नहीं दी, पर साथ ही यह भी है कि उन्होंने क्रांतिकारी तरीकों की कभी नैतिक आपा पर निंदा भी नहीं की ।'¹ वास्तव में तिलक का क्रांति में अविश्वास नहीं था पर देश की तत्कालीन परिस्थितियों में वे क्रांतिकारी साधनों की उपादेयता के बारे में पूर्ण आशास्त नहीं थे । लेकिन क्रांति की उन्होंने भर्त्सना भी नहीं की ।

पुनरुत्थानवादी

इसमें कोई सन्देह नहीं कि तिलक पुनरुत्थानवादी थे । जैसा कि पहिले भी कहा जा चुका है कि वह प्राचीन भारतीय संस्कृति और हिन्दू धर्म से प्रेरणा लेकर राष्ट्र की गुप्त आत्मा को जगाना चाहते थे । उनके लिए राष्ट्र ज्यादा महत्वपूर्ण था न कि राज्य, राज्य तो राष्ट्र निर्माण के अनेक माध्यमों में से एक माध्यम है । वह धर्म को राष्ट्रीयता का एक तत्त्व मानते थे । भारत धर्म मलमडल बनारस² को संबोधित करते हुये उन्होंने हिन्दूधर्म की महानता पर प्रकाश डाला । उन्होंने कहा सनातन धर्म का अर्थ यही है कि हमारा धर्म बहुत पुराना है — उतना ही पुराना जितना कि मानव जाति का इतिहास । वैदिक धर्म आपों का प्रारम्भ से ही धर्म रहा है ।धर्म राष्ट्रीयता का एक तत्त्व है ।

1. विश्वनाथ प्रसाद वर्मा : वही पुस्तक, पृ. 271

2. 3 जनवरी 1906 को दिये गये भाषन से उद्धृत, के. सी. कुरुकुमरः वही पुस्तक, पृ.

धर्म का अर्थ ईश्वर और हमारे साथियों के प्रति हमारा कर्तव्य । हिन्दू धर्म नैतिक और सामाजिक दायित्व है । वैदिक काल में भारत आत्मनिर्भर और सगठित महान राष्ट्र था । यह एकता छिन्न-भिन्न हो गई है और इसे पुनः स्थापित करना हमारा कर्तव्य है । ... दुनिया में हिन्दू धर्म के अलावा कोई धर्म ऐसा नहीं है जो यह कहता है कि जब जब आवश्यकता होगी ईश्वर इस धरती पर आयेगा । ... हिन्दू धर्म सत्य पर आधारित है और सत्य कभी मरता नहीं । -- -- -- हमारा धर्म कहता है कि सभी धर्म सत्य पर आधारित हैं — तुम अपने धर्म को मानो, मैं अपने धर्म को मानूँ । श्रीकृष्ण कभी ऐसा नहीं कहते कि दूसरे धर्मों के मतावलम्बियों को नाक मिलेगा । मैं चुनौती देता हूँ कि कोई किसी अन्य धर्म के ग्रन्थों में ऐसी कोई तिथि हुई बात बताये । यह किसी अन्य धर्म में नहीं मिल सकती क्योंकि अन्य धर्म आशिक सत्य पर आधारित हैं जबकि हिन्दू धर्म पूर्ण सत्य पर । - हिन्दू धर्म का क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है, इतना ही व्यापक इसका साहित्य है । गीता में ज्ञान भरा है, मुझे विश्वास है कि कोई भी दार्शनिक पद्धति चाहे वह पश्चिमी हो अथवा अन्य इससे तोड़ा नहीं ले सकती । . . . हम इतने आत्मविश्मृत हो चुके हैं कि हमें विदेशियों से प्रमाण चाहिये कि हमारा खजाना सोने से भरा है, न कि लोहे से । आधुनिक विज्ञान और शिक्षा तुम्हारी मदद कर रही है यदि तुम उनसे लाभ उठाना चाहो और वह समय शीघ्र ही आ सकता है जबकि ईसाइयों के द्वारा ईसाई धर्म के प्रचारक के स्थान पर हमें संसार में सनातन धर्म के प्रचारक मिलेंगे ।' उन्होंने मराठा और केसरी के माध्यम से पश्चिमी सत्ताओं, पश्चिमी शासन और जीवनशैली पर प्रहार किये । उनके भाषणों में भी यही क्रम चलता रहा । उनके कथन का सार यह था कि भारतीय राष्ट्रवाद को अतीत से ही प्रेरणा लेनी होगी ।

उनका स्वदेशी का विचार भी उनके पुनरुत्थानवादी होने की पुष्टि करता है । स्वदेशी का दर्शन आध्यात्म और अर्थशास्त्र दोनों ही से जुड़ा हुआ है । अपने देश को प्यार करना स्वदेशी दर्शन के अन्तर्गत ही आता है । इसका अर्थशास्त्र भी देश प्रेम से जुड़ा हुआ है । गोखले और तिलक की स्वदेशी की अवधारणा में अन्तर है । गोखले स्वदेशी की बात करते हैं लेकिन विदेशी भात के बहिष्कार की बात नहीं कहते । जबकि तिलक के लिए स्वदेशी और विदेशी भात का बहिष्कार एक दूसरे से जुड़े हुये हैं । 23 दिसम्बर, 1907 को सूरत कांग्रेस के अधिवेशन में उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा, 'हमारा उद्देश्य स्वशासन है । जितना जल्दी हो यह प्राप्त होना चाहिये । जो लोग कांग्रेस का अधिवेशन सूरत में कर रहे हैं, यद्यपि नागपुर वाले भी तैयार थे, वे कांग्रेस को पीछे धकेलना चाहते हैं । ये लोग बहिष्कार और स्वराज्य प्रस्तावों के विरोध में हैं । राष्ट्र दमनकारी नीति को बर्दाश्त नहीं कर सकता । ये लोग खुलकर बहिष्कार के बारे में कुछ नहीं कहना चाहते । इनमें नैतिक साहस नहीं है । ये बहिष्कार के विरोध में हैं लेकिन स्वदेशी के पक्ष में हैं । यदि तुम्हें यह करना है तो ठोस मत । कायर मत बनो, जब तुम स्वदेशी चाहते हो

तो विदेशी माल का तो बहिष्कार करना ही पड़ेगा, बहिष्कार के बिना स्वदेशी ला ही नहीं सकते। यदि तुम स्वदेशी को स्वीकार करते हो तो बहिष्कार को भी स्वीकार करना पड़ेगा। हम यह कहते हैं कि जो तुम नहीं करना चाहते उसे कहे मत, जो कहते हो उसे करो।..... हमें हमारे आदर्श से जुड़ा रहना चाहिये। नागदत्त वात्सो की नीति विध्वंसक है। यह आत्मघाती नीति है। मैं नहीं चाहता कि आप इसका अनुसरण करें, हमें प्रगति करनी है।¹

सुधारवादी

तिलक बहुत बड़े सुधारवादी थे, लेकिन अपने समकालीन अन्य सुधारवादियों से हटकर थे। जैसा कि पहिले भी उल्लेख किया जा चुका है कि उनके चिन्तन के मूल में राष्ट्रवाद है, ऐसा राष्ट्रवाद जो हिन्दुत्व से ओतप्रोत है, जिसका प्रेरणा स्रोत भारतीय संस्कृति, भारतीय आदर्श एवं भारतीय इतिहास पुरुष एवं पटनायें हैं। तिलक के पूर्व और उनके समय में जो सामाजिक सुधार हुये उनमें अनेक पश्चिम से प्रभावित थे। उनमें कुछ ऐसे भी थे जो भारत के अतीत से प्रेरणा लेना चाहते थे, लेकिन उन्हें इस बात में आपत्ति नहीं थी यदि भारत में अंग्रेज सरकार इन सुधारों को लागू करने के लिए कानून बनाये। बल्कि वे सरकार से कानून बनाने का अनुरोध भी करते थे। ब्रह्म समाज, प्रार्थना समाज जैसे समाज सुधार आन्दोलन पश्चिम की विचारधारा, वहाँ हुयी सामाजिक प्रगति से प्रभावित होकर भारत में भी सामाजिक परिवर्तन की दिशा में अग्रसर हुये। इन्होंने अपने प्रभाव को काम में लेकर सरकार से कानून बनवाने में भी सफलता अर्जित की। विलियम बेंटिक द्वारा कार्यान्वित सती प्रथा के उन्मूलन संबंधी कानून के पीछे राजा राममोहन राय का ही व्यक्तित्व था। यद्यपि आर्यसमाज भारतीय संस्कृति और वेदों के दर्शन को ही आधार बना कर चला, लेकिन इसने भी सरकार के माध्यम से शारदा एक्ट पारित करने की महत्वपूर्ण भूमिका बनाई। तिलक समाज सुधार को बहुत ही महत्वपूर्ण मानते थे और उन्होंने अनेक सुधारों के लिये संघर्ष भी किया, लेकिन उनका दृष्टिकोण अपने समय के सभी सामाजिक एवं धार्मिक सुधार आन्दोलनों से पूर्णतया भिन्न था। संशेष में, उनका दृष्टिकोण यह था कि विदेशी सरकार को हमारे अन्दरूनी मामलों में हस्तक्षेप करने का क्या अधिकार है? सुधार समाज करेगा, राज्य और प्रशासन को इसमें दखलबाजी करने का कोई अधिकार नहीं है।

तिलक वस्तुतः सामाजिक और राजनीतिक मामलों को मिलापना नहीं चाहते थे। यह चाहते थे कि सामाजिक बदलाव से पूर्व राजनीतिक प्रगति होनी चाहिये क्योंकि समाज एकदम नहीं बदलता, उसमें बदलाव धीरे-धीरे आता है। यह उदारवादियों एवं अन्य लोगों से सहमत नहीं थे कि सामाजिक सुधार राजनीतिक प्रगति की पूर्वावस्था है। यह

हिन्दू सभ्यता के नैतिक एवं आध्यात्मिक मूल्यों को सुरक्षित रखना चाहते थे और वह मानते थे कि राजनीतिक अधिकारों के बिना सांस्कृतिक स्वायत्तता बनाये रखना मुश्किल हो जाता है। प्रो. विश्वनाथ प्रसाद वर्मा के शब्दों में "इसलिए हिन्दू दर्शन के शाश्वत मूल्यों के समर्थक तिलक भारतीय राष्ट्रवाद के महारथी बन गये। वे राजनीतिक अधिकार चाहते थे क्योंकि वे समझते थे कि उनको प्राप्त करके ही राष्ट्र के बहुमुखी कार्यकलाप के विकास के लिये समुचित वातावरण का निर्माण किया जा सकता था। इसी बीच में वे यह भी चाहते थे कि उपदेश और उदाहरण के द्वारा राष्ट्र की चेतना को सामाजिक परिवर्तन ज़ीक़ार करने के लिए तैयार किया जाय। समाज सुधार के प्रति तिलक के दृष्टि में एक महत्वपूर्ण तत्त्व यह था कि वे सामाजिक एवं धार्मिक विषयों में नौकरशाही के हस्तक्षेप के विरुद्ध थे। उनका कहना था कि जब कोई सामाजिक कानून बनाया जायेगा तो उसे लागू करना पड़ेगा और उसको भंग करने के संबंध में विवादों का निर्णय करने की आवश्यकता होगी। इससे ब्रिटिश शासकों और न्यायाधीशों की शक्ति का प्रसार होगा। तिलक नौकरशाही की शक्ति के विस्तार करने के विरुद्ध थे। वे इस पक्ष में नहीं थे कि नौकरशाही का उस क्षेत्र में आक्रमण और हस्तक्षेप हो जो उस समय तक स्वायत्त और हस्तक्षेप से मुक्त रहता चला आया था। उनका कहना था कि एक भिन्न सभ्यता के मूल्यों को मानने वाले विदेशी शासकों को सामाजिक विषयों में कानून बनाने और न्याय करने का अधिकार नहीं देना चाहिये क्योंकि ये विषय समस्त हिन्दू जनता की भावनाओं और संवेगों से ओतप्रोत हैं। विदेशी नौकरशाही की तत्पाकपित सर्वज्ञता में विश्वास करना और उसे कूटस्थ होकर भारत की सामाजिक स्थिति का सिंहावलोकन करने का अवसर देना बुद्धिमानी नहीं है। तिलक को यह अपमानजनक मालूम पड़ता था कि हिन्दू लोग नौकरशाही के समक्ष जाकर उससे सामाजिक कानून बनाने की याचना करें और इस प्रकार दूसरों को दिखावे कि हिन्दू इतने पतित हो चुके हैं कि वे अपनी सामाजिक समस्याओं को भी नहीं सुलझा सकते। तिलक का कहना था कि इस प्रकार की याचक-वृत्ति से स्वायत्त की नैतिक और बौद्धिक नींव कमजोर होगी।¹

वैसे तिलक भारतीय समाज की कुरीतियों और अन्धविश्वासों के प्रति जागरूक थे और उन्हें दूर करना चाहते थे। 1890 में उन्होंने इस दृष्टि से कुछ छोटस सुझाव दिये जो कि निम्नांकित हैं —

1. लड़के और लड़की का विवाह अत्यायु में नहीं होना चाहिये जोकि उस समय एक पारम्परा सी बन गई थी। अतः लड़के और लड़की की न्यूनतम आयु क्रमशः 20 और 16 वर्ष होनी चाहिये।

2. तिलक बाल विवाह ही नहीं वृद्ध विवाह रोकने के भी पक्षधर थे। उनका

कहना था कि चालीस वर्ष की आयु के उपरान्त पुरुष को शादी नहीं करनी चाहिये और यदि वह करना ही चाहे तो किसी विषय से को ।

विवाहोत्सव आदि मंगलिक कार्यों के अवसर पर मद्यपान निषेध हो ।

4. दहेज प्रथा बन्द हो ।

5. विषवाओं को विस्तार नहीं किया जाना चाहिये ।

6. प्रत्येक समाज सुधारक अपनी आय का दसवां भाग सार्वजनिक कामों में लगावे ।

जैसाकि पूर्व में उल्लेख भी किया जा चुका है कि यद्यपि तिलक ने अपने परिवार की सड़कियों की शादी 16 वर्ष की आयु प्राप्त करने के उपरान्त ही की, लेकिन उन्होंने सहमति आयु अधिनियम, 1891 का विरोध किया । इसका कारण वही था कि वह नहीं चाहते थे कि ब्रिटिश नौकरशाही भारतीयों के सामाजिक और पारिवारिक मामलों में हस्तक्षेप करे । यहाँ शारदा सदन विवाद का भी उल्लेख किया जाना अप्रासंगिक न होगा । विदुषी रमाबाई एक ईसाई बन गयी थी । विदेश से लौटकर आने पर उन्होंने 1889 में बंबई और पूना में विषवाधर्म छोले जिसके तिये वित्तीय सहायता अमेरिका से प्राप्त हो रही थी । तिलक ने इसका इन्कार विरोध किया जिसका मुख्य कारण यह था कि ईसाई धर्म-निरपेक्षता का धाँधे कितना ही बोल क्यों न पीटें, वस्तुतः यह एक विदेशी धर्म से धर्म-परिवर्तन का रास्ता खुल जायेगा । 21 दिसम्बर 1889 के इल्लेस्ट्रेटेड वीकली में जब यह सनसनीपूर्ण खबर छपी कि दो विषवाओं ने ईसाई धर्म स्वीकार कर लिया है तो तिलक की पूर्व चेतावनी सही निकली । इसी प्रकार तिलक ने असुस्थता के विरुद्ध भी संघर्ष छेड़ा । उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा कि असुस्थता का अंत होना चाहिये और इस कुरीति को किसी भी आधार पर न्यायोचित नहीं ठहराया जा सकता । उन्होंने तो दत्तित वर्ग संघ की एक सभा में गरजकर यहाँ तक कह दिया कि 'यदि ईश्वर भी असुस्थता को सहन करने लगे तो मैं ऐसे ईश्वर को भी स्वीकार नहीं करूँगा ।' इससे सिद्ध होता है कि तिलक को पुरातनपंथी कहना उचित नहीं है, यह देशकाळ के अनुसार होने वाले परिवर्तनों को समझ रहे थे और हिन्दू समाज को सुदृढ़ बनाने हेतु आवश्यक परिवर्तनों को केवल स्वीकार ही नहीं करते थे, बल्कि संघर्ष भी करने को तैयार थे ।

तिलक की स्वराज्य की अवधारणा

उग्रवादियों का दो बातों पर जोर था - स्वतंत्रता और समानता । उनके अनुसार ये दोनों व्यक्ति के भूत अधिकार हैं । विपिनचन्द्र पाल के अनुसार स्वतंत्रता मनुष्य के स्वभाव का एक अभिन्न अंग है । मनुष्य ईश्वर का ही अंश है, चूँकि ईश्वर स्वयं शाश्वत रूप से स्वतंत्र है अतः मनुष्य भी स्वतंत्र है । वेदान्त दर्शन के अनुकूल आर्यभट्ट के अनुसार मानव अस्तित्व के पूर्व की स्थिति पूर्ण स्वतंत्रता की थी । अतः सभी बन्धनों से मुक्ति

ही इस सत्ता में मनुष्य का ध्येय है। 'सामाजिक सन्दर्भ में स्वतंत्रता का अर्थ स्वधर्म की अनुपालना करना है, आत्म साक्षात्कार की ओर अग्रसर होना है और अपने परिवेश के साथ पूर्ण सामंजस्य स्थापित करना है। इस प्रकार वेदान्त दर्शन सकारात्मक है जबकि पश्चिमी चिन्तन नकारात्मक है। पश्चिम के संदर्भ में स्वतंत्रता का अर्थ नियंत्रण का अभाव है। वेदान्त में स्वराज्य का अर्थ उच्चतम आध्यात्मिक अवस्था है जिसमें मनुष्य सभी बन्धनों से मुक्त होकर अपना ईश्वर से तादात्म्य स्थापित करता है।¹ ऐसी स्थिति में मनुष्य अपनी पूर्णता को अनुभव करता है और किसी प्रकार के संघर्ष की परिधि से बाहर रहता है। सांसारिक जगत में इसके कार्यान्वयन का अर्थ है कि राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक क्षेत्रों में मनुष्य स्वतंत्र है। लोकमान्य तिलक, विपिनचन्द्र पाल एवं अरविन्द का एक महत्वपूर्ण योगदान यह है कि उन्होंने वेदान्त में स्वराज्य के दर्शन को आधुनिक परिवेश में परिभाषित किया। यह अनुमति इतनी व्यापक बनी कि यह केवल आध्यात्मिक जगत तक सीमित न रहकर सौकिक जगत से जुड़ गई जिसका अर्थ भारतीय संदर्भ में यह रहा कि आर्थिक और सामाजिक क्षेत्र में इसका सूत्रपात हो। यहाँ स्वराज्य का अर्थ यह हुआ कि परकीय सत्ता से मुक्ति और इसके उपरान्त आर्थिक और सामाजिक क्षेत्र में सभी बन्धनों से मुक्ति। प्रोफेसर एस. एन. दुबे² ने भारतीय चिन्तन की विशेषता बताते हुये लिखा है कि 'यह स्पष्ट है कि भारतीय उग्रवादियों ने प्राचीन वेदान्त दर्शन का आधुनिक जगत के सर्वाधिक प्रगतिशील राजनीतिक आदर्शों में समन्वय स्थापित करने का अद्भुत प्रयास किया है। इससे भी अधिक प्रभावशाली बात यह है कि उन्होंने राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में पश्चिम के बड़े से बड़े विचारकों से सफलतापूर्वक तोहफा लिया है। पश्चिमी राजनीतिक दर्शन विगत अर्ध सदी के दिग्गजों में दो विपरीत दिशाओं में झूलता रहा है - एक ओर उग्र व्यक्तिवाद और दूसरी ओर उग्र समष्टिवाद एवं अधिनायकवाद। तिलक, पाल और अरविन्द ने दोनों धाराओं की मूल त्रुटियों को दूर किया और दोनों के परस्पर विरोधी तत्वों का समाधान भी निकाला। हो सकता है कि कोई इनके दार्शनिक षष्ठ से सहमत न हो लेकिन इनके निष्कर्षों से इन्कार नहीं कर सकता। आधुनिक मानववाद के प्रकाश में उन्होंने जीवन के प्रति परम्परागत हिन्दू दृष्टिकोणों, आध्यात्मिक असहजतावाद और सामाजिक-समष्टिवाद को भी ठीक करने का प्रयास किया।'

तिलक के अनुसार स्वराज्य व्यक्तिगत और राष्ट्रीय जीवन के उत्थान के लिए अत्यन्त आवश्यक है। उनके अनुसार व्यक्ति की स्वतंत्रता और राष्ट्रोत्थान हेतु स्वराज्य प्रथम आवश्यकता है। स्वराज्य का अर्थ राष्ट्रवासियों के हाथ में उस शक्ति से है जो राज्य, शासन और प्रशासन को नियंत्रित करती है। उनके अनुसार राजनीतिक क्षेत्र में

1 एस एन दुबे इन्सिस्टेंट ऑन वेस्टिगेशन ऑफ इन इंडिया, जम्मे एडिकेशन, देहली, पृ 60

2 एस एन दुबे, दही पुस्तक, पृ 63

स्वराज्य का सार यह है कि हम अपनी इच्छानुसार शासन तंत्र को संचालित और नियंत्रित कर सकें। सामाजिक और सांस्कृतिक क्षेत्र में भी स्वराज्य के बिना विकास की कल्पना भी नहीं की जा सकती।

तिलक का राजनीतिक दर्शन स्वराज्य की अवधारणा के इर्द-गिर्द ही अवस्थित है। जैसा कि पहले भी जिक्र किया जा चुका है हिन्दू शास्त्रों से उन्हें यह विचार मिला और शिवाजी के जीवन से इसे प्राप्त करने की अनुभूति प्राप्त हुई। तिलक गीता के दर्शन से बहुत प्रभावित थे और उनका 'गीता-रहस्य' दर्शन और कर्मयोग का अमर ग्रंथ है। वह स्वराज्य को केवल अधिकार ही नहीं बल्कि धर्म भी समझते थे। उन्होंने स्वराज्य को राजनीतिक, नैतिक और आध्यात्मिक अर्थ दिया। राजनीतिक दृष्टि से स्वराज्य का अर्थ होमरूल अर्थात् स्वशासन है। नैतिक दृष्टि से आत्म-सयम की पूर्णता प्राप्त करना है जो स्वधर्म की प्राप्ति के लिए आवश्यक है। इसका आध्यात्मिक अर्थ यह है कि मनुष्य आन्तरिक स्वतंत्रता को अनुभव कर, शांति की रोशनी की अनुभूति प्राप्त करे। स्वयं तिलक के शब्दों में, 'स्वराज्य स्वआश्रित और स्वघातित जीवन है। इस लोक और परलोक में भी स्वराज्य है। हमारे ऋषियों ने स्वधर्म को स्वीकार कर जंगलों में तपस्या की क्योंकि जनता स्वराज्य का अनुभव कर रही थी और इसकी रक्षा शत्रुय राजा करते थे। परलोक में यह प्राप्त नहीं हो सकता, यदि इस जीवन में इसका उन्होंने अनुभव नहीं किया है।' यह स्पष्ट है कि तिलक के स्वराज्य में राजनीतिक और आध्यात्मिक दोनों ही स्वतंत्रताएँ निहित हैं। उनका यही मन्तव्य है जबकि उन्होंने यह घोषणा की 'स्वराज्य मेरा जन्म सिद्ध अधिकार है और मैं इसे लेकर हूँगा।'

इस स्वराज्य की प्राप्ति हेतु उन्होंने चार बातों पर जोर दिया। वे हैं - स्वदेशी, महिष्कार, राष्ट्रीय शिक्षा और निष्क्रिय प्रतिरोध।

स्वदेशी

स्वदेशी पर तिलक ने बहुत जोर दिया। जैसा कि उल्लेख भी किया जा चुका है यह एक आर्थिक अवधारणा ही नहीं है बल्कि इसके पीछे आध्यात्मिक, नैतिक और राष्ट्रीय भावना भी है। अंग्रेजों से लड़ने का यह एक बहुत बड़ा हथियार था, अतः स्वदेशी तिलक की परकीय सत्ता से संघर्ष हेतु रणनीति का भी भाग था। ब्रिटिश शासन की आर्थिक व्यवस्था को घात करने का यह एक शक्तिशाली अस्त्र था। उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि यदि हमें अंग्रेजों का गुलाम नहीं बने रहना है तो स्वदेशी को स्वधर्म समझकर अपनाना चाहिये। इससे ब्रिटिश आर्थिक साम्राज्यवाद को बकवास लगेगा और भारतीयों में राष्ट्रीय चेतना और आर्थिक आत्म-निर्भरता जायेगी। 7 जून 1906 को कलकत्ता में दिये एक भाषन में उन्होंने जोर देकर कहा, 'स्वदेशी और स्वदेशी ही हमारा शाश्वत उद्घोष है,

इसी से हमारी अभिवृद्धि होगी चाहे शासक कुछ भी चाहे। स्वदेशी और राष्ट्रीय शिक्षा ये दो साधन हैं।"¹

तिलक ने स्वदेशी का बड़ा व्यापक अर्थ लगाया। उदाहरणार्थ उन्होंने कहा कि आर्यों की इस प्राचीन भूमि को अपनी माँ समझना स्वदेशी आन्दोलन है। स्वदेशी व्यवहार में वन्दे मातरम् ही है।

बहिष्कार

बहिष्कार और स्वदेशी साथ-साथ चलते हैं। तिलक ने कहा कि जब तक विदेशी माल का बहिष्कार नहीं करेंगे स्वदेशी को व्यावहारिक धरातल पर लाना बहुत मुश्किल है। वह उदारवादियों की इस बात पर कटु आलोचना करते थे कि वह स्वदेशी की बात तो करते हैं लेकिन बहिष्कार की वकालत करते डरते हैं। इसको वह कायरता और आत्म प्रवचना कहते थे। उन्होंने अपने भाषणों और लेखों में कहा कि वे अपने अधिकारों के लिए लड़ें। यदि उनमें जरा भी आत्म सम्मान की भावना है, न्याय के लिए संघर्ष के लिये उद्यत होना चाहिए। यदि उनमें अपने महान पूर्वजों के प्रति तनिक भी सम्मान बचा है तो उन्हें विदेशी सामान का तत्काल बहिष्कार करना चाहिये। उन्होंने स्पष्ट किया कि बहिष्कार एक राजनीतिक हथियार भी है, हम उनकी राजस्व सग्रह में मदद नहीं करेंगे। हम हमारे खून और धन से भारत के बाहर अंग्रेजों के युद्ध प्रयासों में सहायता नहीं करेंगे। हम उन्हें न्याय का प्रशासन चलाने में सहयोग नहीं देंगे। हम हमारे अपने न्यायालय स्थापित करेंगे और एक दिन आयेगा जबकि कर भी नहीं देंगे। इस प्रकार बहिष्कार का स्वदेशी की भाँति तिलक ने बहुत ही व्यापक अर्थ लगाया। गाँधी पर तिलक का प्रभाव स्पष्ट नजर आता है। गाँधी ने तिलक द्वारा प्रतिपादित स्वदेशी, बहिष्कार और निष्क्रिय प्रतिरोध को केवल स्वीकार ही नहीं किया बल्कि उनको व्यावहारिक रूप में उतारने के लिए राष्ट्रीय आन्दोलन का अंग बना दिया। तिलक के जीवनी लेखक धनंजय कीर ने इसी कारण उनको भारत का प्रथम जननेता कहा है। उन्होंने स्वतंत्रता संग्राम और कांग्रेस में जान फूँकी अन्यथा अब तक प्रार्थना, अनुनय, विनय, प्रस्ताव और संविधानवाद तक ही सारी गतिविधियाँ सीमित थीं। जनवरी 1907 में इलाहाबाद में दिये गये एक भाषण में तिलक ने कहा² "सरकार के विरुद्ध प्रथम आरोप यह है इसने देश के उद्योग पथों को प्रोत्साहन देने के लिए कुछ भी नहीं किया है। औद्योगिक शिक्षा न देकर इसने इन्हें नष्ट कर दिया है - - - औद्योगिक शिक्षा की यह व्यवस्था इंग्लैंड में करती है लेकिन भारत में नहीं - - - मैं ऐंग्लो-इंडियन अखबारों की इस घोषणा को स्वीकार करता हूँ

1 दत्तगोपा तिलक राजनीतिक चिन्ति, के पी कल्याणकर द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 152

2 लोकमान्य तिलक, दि बैलिक अंग्रेज ऑफ़ ॥ एक्टिविस्ट्स, के पी कल्याणकर द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 152-53

कि अंग्रेज इस देश में अधिकार पूर्वक इसलिये रह रहे हैं कि उन्होंने इसे तत्तवार की ताकत से जीता है। ऐसा मानने वाली सरकार भाषणों और प्रार्थनाओं से झुकने वाली नहीं है। दुनिया के इतिहास में कहीं ऐसी मिसाल नहीं है जहाँ शक्ति के द्वारा अपना राज स्थापित करने वाली सरकार अपने आप वहाँ के लोगों को स्वशासन का अधिकार सौंप दे। यह मानव स्वभाव में ही नहीं है। शासक अपना हित देखते हैं, शासितों का नहीं। मानव प्रेम राजनीति का अंग नहीं है----- हमें स्पष्ट समझ लेना चाहिये कि नौकरशाही की हुकूमत की कृपा की आकांक्षा करने या पार्लियामेंट को प्रार्थनापत्र देने से हमारी मुक्ति नहीं है। यह कहावत है कि ईश्वर उसी की मदद करता है जो अपनी मदद करता है। क्या ब्रिटिश सरकार सर्वशक्तिमान भगवान से भी बड़ी है?"

राष्ट्रीय शिक्षा

तिलक ने राष्ट्रीय शिक्षा पर बहुत जोर दिया। इसमें उन्होंने दो लाभ देखे, यह पश्चिमी औपनिवेशिक शिक्षा से मुक्ति दिलावेगी और इससे राष्ट्रीय चेतना का संचार होगा। वह मानते थे कि अंग्रेजों ने जो यहाँ शिक्षा पद्धति प्रारम्भ की उसका उद्देश्य क्लर्क और स्वामीभक्त लोग पैदा करना था। उन्होंने आत्मनिर्भरता, आत्म-ज्ञान और आत्मविश्वास हेतु राष्ट्रीय शिक्षा को राष्ट्रीय आन्दोलन का ही हिस्सा बनाने की बात कही।

निष्क्रिय प्रतिरोध

1902 में उन्होंने सार्वजनिक घोषणा में स्पष्ट कहा कि चाहे आप पद दत्त और उपेक्षित क्यों न हों, आपमें यह चेतना अवश्य रहे कि आप यदि निर्णय कर लें तो प्रशासन को ठप्प कर सकते हैं। स्वदेशी और बहिष्कार को वह निष्क्रिय प्रतिरोध की ही तकनीक मानते थे। यद्यपि तिलक के बारे में कहा जाता है कि वह आवश्यकता पड़ने पर हिंसा के प्रयोग को आयोगित मानते थे लेकिन उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध में संवैधानिक तरीकों का ही समर्पण किया। इसका कारण यह नहीं है कि तिलक हिंसा का बिल्कुल समर्पण नहीं करते थे। उन्होंने शिवाजी द्वारा अफजलखान की हत्या का औचित्य को स्वीकार करते हुए कहा कि 'यदि हमारे घर में चोर घुस जाये और हममें उन्हे बाहर निकालने की शक्ति नही हो तो निःसंकोच उन्हें बन्द कर जता देना चाहिये'।¹ लेकिन भारत की परिस्थितियों और शासक की शक्ति को दृष्टिगत रखते हुए उन्होंने संवैधानिक तरीकों को अपनाने की सलाह दी थी। लेकिन इसका कदापि यह अर्थ भी नहीं लिया जाना चाहिये वह तब संवैधानिक रास्ते को अपनाने पर ही बल देते थे और न यह भी मानना चाहिये कि यह नैर संवैधानिक रास्ते को अस्वीकार करते थे। तिलक के लिए साध्य महत्वपूर्ण था न कि साधन। यहाँ गाँधी और तिलक में भारी मतभेद है। गाँधी के लिए

1. सर वेलेन्टान रिचेत, इंडियन जर्नलिस्ट, पृ 46-47 एम.एन. दुबे द्वारा उद्धृत, बही पृष्ठ 79.

साधनों की पवित्रता पवित्र साम्य की प्राप्ति हेतु आवश्यक है। तिलक ने उन लोगों की मूर्त्तिना नहीं की जिन्होंने स्वराज्य हेतु हिंसा का रास्ता चुना, बल्कि उन्हें प्रोत्साहन ही दिया। एक बार उन्होंने गाँधी से कहा^१ 'मैं सशस्त्र क्रांति को भी सवैधानिक ही मानता हूँ। केवल दिक्कत यही है कि वर्तमान परिस्थितियों में यह संभव नहीं है। यदि कोई मुझे आश्वासन कर दे कि सशस्त्र क्रांति रुपये में आठ आना भी सफल हो जायेगी तो मैं ईश्वर से प्रार्थना करता हुआ कि यह आठ आना ही सफलता प्रदान करे, मैं सशस्त्र क्रांति प्रारंभ कर दूँगा।'

तिलक की विद्वता

तिलक का कट्टर से कट्टर विरोधी भी न उन्हें भारतीय स्वतंत्रता इतिहास से पृथक् कर सकता है और न ही भारत के उच्चकोटि के विद्वानों की फहरिस्त से ही। परकीय सत्ता से जूझने वाले, शासकों के वर्चस्व को चुनौती देने वाले, सार्वजनिक जीवन में सक्रिय तिलक शोध और चिन्तन की महाराइयों में भी जा सकते हैं यह आश्चर्यजनक है। उनका भारत के पुनर्जागरण के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान है, उनका पांडित्य का बड़ा व्यापक क्षेत्र था। ज्योतिष, दर्शन, धर्म, गणित, विधि आदि अनेक विविध विषयों में उनकी अद्भुत गति थी। गीता रहस्य उनका अमर ग्रंथ है। कर्मयोग और निष्काम कर्म का इस ग्रन्थ में निहित संदेश आधुनिक भारतीय राष्ट्रवाद की प्रेरणा बन गया। बी. पी. वर्मा के शब्दों^२ में 'गीता रहस्य एक चिरस्थायी ग्रन्थ है। वह मााठी भाषा में एक युगान्तरकारी कृति है। हिन्दी के दार्शनिक साहित्य में भी उसका उतना ही महत्व है। उसने सहस्रों राष्ट्रीय कार्यकर्ताओं तथा आचार्यों के चिन्तन को प्रभावित किया है। राजनीतिक कार्यकर्ताओं को इससे त्याग, सेवा, कष्टक्षमता और तितिसा की शिक्षा मिली है। यह प्रथम श्रेणी का दार्शनिक ग्रंथ है। इसमें विचारों की गंभीरता और शैली की सरलता का सामन्वय है। उसकी ओजपूर्ण गद्य स्फूर्ति प्रेरणादायक है। प्रवृत्ति मार्ग का वैशिष्ट्य प्रतिपादित कर लोक संग्रहार्थ निष्काम कर्म का शिक्षण करने के कारण राजनीतिक दृष्टि से भी इसका महत्वपूर्ण स्थान है। उनके दो अन्य महत्वपूर्ण ग्रन्थ ओरियन और दि आर्कटिक होम ऑफ दि वेदाज हैं।

मूल्यांकन

१९२० में तिलक का निधन हुआ। अपने निधन कात तक के वह सर्वाधिक प्रभावशाली स्वतंत्रता सेनानी एवं जन नेता थे।

१ जी. बी. केटकर 'डिनिमेन्टोर एण्ड एनेकडोस अकाउट लोकमन्व तिलक, वोल्यूम I, पृ. २६

विष्णु भगवान द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ. ६२

२ बी. पी. वर्मा 'डिनिमेन्टोर ऑफ दिष्टी एन ॥ भगवद् गीता,

दि डिनिमेन्टोर अकाउन्ट, अफनेर गिन्द ३०, संश्लोक, जुलाई १९५७, पृ. ९३-११४

बी. पी. वर्मा द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ. ३३७ -

वेलेन्दाइन शिरोत ने उन्हें अकृत्रिम राष्ट्रवादी और भारतीय अराजक को जनक कहा है। गाँधी¹ ने उनके बारे में लिखा, 'मैं लोकमान्य तिलक का अनुयायी होने का दावा नहीं कर सकता। करोड़ों देशवासियों की भाँति मैं भी उनके दुर्दमनीय सकल्य, देशभक्ति और सबसे अधिक उनके वैयक्तिक जीवन की पवित्रता तथा महान त्याग की प्रशंसा करता हूँ, आधुनिक युग के महान पुरुषों में वे ही ऐसे थे जिन्होंने अपने देशवासियों की कल्याण को सबसे अधिक सम्मोहित किया। उन्होंने हमारी आत्मा में स्वराज्य की भावना फूँक दी।'।

तिलक पहले स्वतंत्रता सेनानी थे जिन्होंने स्वतंत्रता आन्दोलन को जन आन्दोलन बना दिया। वह उस उमरते हुये भारतीय राष्ट्रवाद के जनक थे जिसकी तेजस्विता के समस्त ब्रिटिश शासन भयभीत होने लगा था। वह उस युग के प्रवर्तक थे जो राष्ट्रप्रेम की भावना से ओतप्रोत था। सन्त निहालसिंह ने तिलक को श्रद्धाजलि देते हुये ठीक ही लिखा है कि 'यदि तिलक न होते तो भारत अब भी पेट के बल सरक रहा होता, सिर धूल में दबा होता और उसके राय में दरब्यास्त होती। तिलक ने भारत की पीठ को बलिष्ठ बनाया। मुझे विश्वास है कि देश जब सीधा होकर चलने लगेगा और तब देश उस व्यक्ति को आशीर्वाद देगा जिसने धूल में से उठकर उसे खड़ा कर दिया।'।

अरविन्द

(1872-1950)

15 अगस्त 1872 को कलकत्ते में अरविन्द का एक अत्यन्त संभ्रान्त एवं प्रतिष्ठित परिवार में जन्म हुआ। उनकी शिक्षा-बीसा पर पश्चिमी प्रभाव रहा था। वह चौदह वर्ष इंग्लैंड रहे। यहाँ उन्होंने बड़ी निष्ठा, तन्मयता एवं अध्यवसाय के साथ विद्या अर्जित की। अनेक विषयों एवं भाषाओं का उन्होंने गहन अध्ययन किया। वह अत्यन्त प्रतिभाशाली एवं मेधावी थे एवं उनकी बहुमुखी व्यक्तित्व था। वह कवि, लेखक, साहित्यकार, मनीषी, चिन्तक, देशभक्त, मानववादी एवं राजनीतिक दार्शनिक थे। भारतीय पुनर्जागरण एवं राष्ट्रवाद के इतिहास में अरविन्द का बहुत ही कैला स्थान है। रोमा रोला ने कहा है कि पूर्व और पश्चिम की श्रेष्ठतम प्रतिभा का सामंजस्य अरविन्द के व्यक्तित्व में है। डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन के अनुसार अरविन्द भारतीय राजनीतिक विचारकों की श्रेष्ठतम श्रेणी में सम्मिलित हैं। स्कॉटलैण्ड के टीगोर अरविन्द से इतने प्रभावित हुये थे कि उन्होंने उन्हें भारतीय संस्कृति का मसीहा बताया और कहा कि इनके माध्यम से भारत विश्व को अपना संदेश देगा। देशबन्धु विजयन रास ने कहा कि 'अरविन्द

1. दोनल्ड कनवन्ट गैरी : विस्तार की योजना, 84 पृष्ठ, 23 जुलाई 1921 ए. टी. टी. वर्ल्ड ट्रायब्यूनल, दली पुस्तक, पृ. 284

देशभक्ति के कवि, राष्ट्रवाद के मसीह एवं मानवता के प्रेमी के रूप में जाने जायेंगे। उनके शब्दों की प्रतिध्वनि न केवल भारत बल्कि सुदूर देशों तक सुनाई देगी।

यद्यपि लम्बे चौदह वर्षों तक अरविन्द भारतीय परिवेश से दूर रहे, लेकिन उन्हें इंग्लैंड रास नहीं आया। उन्होंने इंग्लैंड में 'इंडियन मजलिस' की सदस्यता ग्रहण कर ली जो कि भारतीय स्वतंत्रता हेतु गठित एक क्रांतिकारी संस्था थी। उन्होंने भी 'लोटस एण्ड डैगर' नाम से एक संस्था का गठन किया जिसका उद्देश्य मातृभूमि की सेवा करना था। वैसे अरविन्द ब्रिटिश सरकार की सेवा करने के इच्छुक नहीं थे, लेकिन फिर भी आई सी एस की परीक्षा में बैठे और उत्तीर्ण हुये। उनके देशभक्ति पूर्ण भाषणों एवं गतिविधियों के कारण सरकार ने छोड़े की सवारी में उन्हें अनुत्तीर्ण कर आई सी एस में लेने से इन्कार कर दिया। इसका भी अरविन्द के मस्तिष्क पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा और उन्होंने ब्रिटिश सरकार के विरुद्ध अधिकाधिक असंतोष पैदा करने का संकल्प लिया ताकि भारतीयों में अपने अधिकारों के लिए संघर्ष करने की चेतना जाग्रत हो। इंग्लैंड से लौटने के बाद बड़ीदा रियासत में उन्होंने नौकरी की, लेकिन कुछ वर्षों बाद त्यागपत्र दे दिया। बड़ीदा प्रवास के दौरान उन्होंने अपनी राजनीतिक गतिविधियाँ जारी रखीं। 'इन्दु प्रकाश' नामक अखबार में उनके क्रांतिकारी लेख छपने लगे। वह कांग्रेस के भी आलोचक बन गये। उन्हें लगा कि कांग्रेस एक जुझारु संस्था नहीं है और उसके कार्यक्रम प्रभावशाली नहीं हैं। अरविन्द कांग्रेस के उदारवादियों को राष्ट्रवादी भी मानने को तैयार नहीं थे। इन लोगों में भारत की आध्यात्मिक महानता का कोई बोध नहीं है, वे तो भारत को दूसरा यूरोप बना देना चाहते हैं।

अरविन्द उग्र विचारों के थे। विपिनचन्द्र पाल द्वारा स्थापित वन्दे मातरम् के वह सफादक बन गये। इसके माध्यम से उन्होंने जन जागृति का संदेश फैलाना प्रारम्भ किया। 1906 में अरविन्द बड़ीदा से कलकत्ता आ गये जहाँ से उन्होंने 'युगान्तर' नामक पत्र निकाला। उन्होंने गुप्त क्रांतिकारी सभाये भी स्थापित की और क्रांतिकारियों से नजदीकी संबंध बनाये रखे। 1902 में अहमदाबाद में संपन्न हुये कांग्रेस अधिवेशन में भी वह सम्मिलित हुये। जहाँ लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक से उनकी भेंट हुई। 1904 में बंबई में हुये कांग्रेस के अधिवेशन में भी वह सम्मिलित हुये। फिर 1905 में कांग्रेस के बनारस अधिवेशन में वह उग्रवादियों से मिले और बंग पंग विरोधी दल का उन्होंने निर्माण भी किया। कुल मिलाकर अरविन्द कांग्रेस के आलोचक ही बने रहे और उन्हें नहीं लगा कि इसके माध्यम से देश सही दिशा में बढ़ जायेगा। वह कांग्रेस उग्रवादियों से अवस्था प्रभावित हुये। उन्होंने कांग्रेस को एक दुर्बल, निष्क्रिय एवं निष्पक्षीय संस्था बताया। उन्होंने कहा कि कांग्रेस संपूर्ण सत्ता का प्रतिनिधित्व नहीं करती और न ही इसका नेतृत्व गतिशील एवं निष्ठावान है।

अरविन्द के जीवन में एक निर्णायक मोड़ आया जिसने उन्हें क्रांतिकारी से योगी

बना दिया और वह एक ऋषि, चिन्तक, लेखक एवं आध्यात्मिक पुरुष के रूप में विख्यात हुये और उन्हें अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति मिली। उनके उग्र विचारों एवं क्रांतिकारी गतिविधियों के कारण ब्रिटिश सरकार की उन पर कड़ी निगरानी थी। उन्हें सरकार ने आतंककारी गतिविधियों में लिप्त होने का आरोप लगाकर एक वर्ष के लिये अलीपुर जेल में रखा। यद्यपि वह निर्दोष पाये जाकर जेल से रिहा हो गये, लेकिन उनके विचारों में भारी परिवर्तन आया। वह योग साधना और ईश्वरोपासना में संलग्न हो गये, लेकिन ब्रिटिश सरकार की कड़ी नजर उन पर अब भी रही। उन्होंने कर्म योगी और धर्म नायक दो साप्ताहिक पत्र प्रकाशित करना प्रारंभ किया, लेकिन अब उनमें वह उत्साह नहीं रहा। अन्ततोगत्वा वह ब्रिटिश सरकार के चंगुल से मुक्त होने की दृष्टि से चन्द्रनगर चले गये जो कि फ्रांस के अधीन था। वहीं से अप्रैल 1910 में पांडीचेरी चले गये जो उनकी मृत्युपर्यन्त कर्मभूमि बन गई। यहाँ उन्होंने योग साधना और साहित्य निर्माण में अपना संपूर्ण जीवन व्यतीत किया। ऐसा कहा जाता है कि संभवतः शायद ही अन्य किसी राष्ट्रवादी नेता ने इस प्रकार के साहित्य की रचना की हो जिसमें गहन दार्शनिक चिन्तन, प्रत्यक्ष क्रांतिकारी कर्म जिसमें आध्यात्मिक पुट हो एवं राजनीतिक सिद्धान्त का सामंजस्य हो। उनका विश्व के बड़े योगियों, साधकों, चिन्तकों एवं आध्यात्मिक पुरुषों में स्थान है।

अविन्द के राजनीतिक विचार

उनके राजनीतिक दर्शन के मूल में आध्यात्मिक राष्ट्रवाद है। 1908 में प्रकाशित एक भाषण में उन्होंने बताया कि राष्ट्रवाद केवल राजनीतिक कार्यक्रम नहीं है। यह तो एक धर्म है जिसके माध्यम से हम राष्ट्र में और राष्ट्रवासियों में ईश्वर की छवि देखते हैं। उन्होंने कहा कि हम तीस करोड़ भारतवासियों में ईश्वर की प्रतिमा देखते हैं, हम अपने लिये नहीं बल्कि दूसरों के लिए उत्सर्ग करने को तत्पर रहते हैं। जब बंगाली युवक राष्ट्रहित में जेल जाता है अथवा कष्ट भोगता है तो वह खुशी का अनुभव करता है, वह निर्भीक होकर यातना सहता है। यही राष्ट्रीय भावना है जिससे प्रेरणा लेकर समूचा देश एक सूत्र में बांधा जा सकता है। उनके ही शब्दों में, 'राष्ट्रवाद धर्म है जो कि ईश्वर से प्राप्त हुआ है। राष्ट्रवाद एक पुनीत कर्तव्य है जिसके लिये तुम्हें जीना है। यदि तुम राष्ट्रवादी हो तो तुम्हें राष्ट्रवाद के धर्म को स्वीकार करना पड़ेगा और यह धार्मिक भावना और उत्साह के स्वरूप ही किया जाना चाहिये। तुम्हें यह अहसास होना चाहिये कि तुम ईश्वर के ही बंधू हो - राष्ट्रवाद नष्ट नहीं हो सकता। ईश्वर की शक्ति से राष्ट्रवाद जोतप्रोत है और इसलिये यह अस्व-शक्तों से कुचला नहीं जा सकता, राष्ट्रवाद अमर है।¹ राष्ट्रवाद एक आध्यात्मिक शक्ति है, नैतिक बल है। राष्ट्र केवल भौगोलिक अभिव्यक्ति नहीं है, यह प्रेरक शक्ति है जो व्यक्ति को समष्टि से जोड़ता है। अविन्द

भारत को एक दैविक शक्ति मानते थे, वह मातृभूमि की दिव्यता में आस्था रखते थे। देश की स्वतंत्रता के लिए संघर्ष को वह यज्ञ मानते थे। मातृभूमि के प्रति प्रेम सर्वोच्च धर्म है, इस प्रकार उन्होंने राष्ट्रवाद को सर्वोच्च धर्म के रूप में परिभाषित किया। राष्ट्रवाद ही जाति, संप्रदाय, धर्म, नस्लवाद, क्षेत्रवाद जैसी विभिन्न प्रवृत्तियों को एकता के सूत्र में आवद्ध करता है। यह सांत्विकता की ओर ले जाने वाली शक्ति है, मनुष्य को उदात्त श्रेय की ओर अग्रसर करने वाला तत्त्व है। वह राष्ट्र को एक विराट पुष्प मानते हैं जिसमें सभी समाहित होते हैं। व्यक्ति राष्ट्रवाद की अवधारणा को आत्मसात् कर लेने पर भव्यता का अनुभव करता है, वह अपने शुद्ध स्वार्थों, संकीर्ण मनोविकारों एवं कुत्सित भावनाओं से ऊपर उठकर अपने छोटे एक वृहत् परिवार का सदस्य समझने लगता है। अरविन्द लिखते हैं 'विश्व की वर्तमान परिस्थितियाँ कितनी ही निन्द्य और भयावह लगानो से पूर्ण क्यों न हों, किन्तु उनमें ऐसी कोई चीज नहीं है जिससे हमें अपना यह मत बदलना पड़े कि किसी न किसी प्रकार का विश्व सघ आवश्यक तथा अनिवार्य है। प्रकृति की आन्तरिक गति, परिस्थितियों की बाध्यता तथा मानव जाति के वर्तमान और भविष्य की आवश्यकताओं ने उसे अनिवार्य बना दिया है। हमने जो सामान्य निष्कर्ष निकाले हैं वे ज्यों के त्यों रहेगे, हाँ उसकी प्रणालियों और सम्भाव्य रूपों, वैकल्पिक पद्धतियों और क्रमिक विकास के संबंध में विचार विमर्श किया जा सकता है। अंतिम परिणाम एक विश्व राज्य की स्थापना ही होना चाहिये। उस विश्व राज्य का सर्वोत्तम रूप स्वतंत्र राष्ट्रों का एक ऐसा सघ होगा जिसके अन्तर्गत हर प्रकार की पराधीनता, बल पर आधारित असमानता तथा दासता का विलोप हो जायेगा। उसमें कुछ राष्ट्रों का स्वाभाविक प्रभाव दूसरों से अधिक हो सकता है किन्तु सबकी परिस्थिति समान होगी। यदि एक परिसंघ का निर्माण किया जाय तो विश्व राज्य के इकड़ा राष्ट्रों को सबसे अधिक स्वतंत्रता उपलब्ध हो सकेगी, किन्तु उसके विघटनकारी तथा विकेन्द्रीकरण की प्रवृत्तियों के पनपने के लिये बहुत अधिक अवसर मिल सकता है। अतः सघ व्यवस्था ही सबसे अधिक वांछनीय होगी। अन्य सब चीजें घटनाचक्र पर निर्भर करेंगी अथवा उन्हें सामान्य समझौते के द्वारा निश्चित किया जा सकता है अथवा भविष्य में जैसे विचार और आवश्यकताएँ उत्पन्न होंगी उनको ध्यान में रखकर उनके संबंध में निर्णय कर लिया जायेगा। इस प्रकार विश्व सघ के जीवित रहने अथवा स्थायी होने की सबसे अधिक संभावना होगी'।¹

इससे स्पष्ट है कि अरविन्द की राष्ट्रवाद की अवधारणा फासिस्टो जैसी नहीं थी, उनका उदात्त, आध्यात्मिक एवं नैतिक मूल्यों पर आधारित राष्ट्रवाद है जिसका अन्तर्राष्ट्रवाद से कोई विरोध नहीं है। उन्होंने भारत की स्वतंत्रता पर जोर इसलिये दिया

1 अरविन्द, दी आरिजिन ऑफ इण्डियन नेशनलिटी, पृ. 399-400

दी दी रथ्स इण्डियन नेशनलिटी, पृ. 335-336

कि उन्होंने माना कि यह विश्व के कल्याण हेतु ईश्वरीय कार्य है। उन्होंने राष्ट्रवाद के स्वरूप को भारतीय सस्कृति के अनुसृत ही परिभाषित किया और साथ ही इसे मानवतावादी रूप भी प्रदान किया है। अरविन्द के अनुसार राष्ट्रवाद विश्व बन्धुत्व, अन्तर्राष्ट्रवाद एवं मानववाद के अनुकूल ही अवधारणा है। अरविन्द के राष्ट्रवाद को कई लोगों ने संकीर्ण हिन्दू राष्ट्रवाद के अर्थ में समझा है, लेकिन यह गलत है। अरविन्द ने हिन्दुत्व को बहुत ही व्यापक अर्थ में परिभाषित किया है। उनके अनुसार हिन्दू धर्म शाश्वत है, यह सार्वभौमिकता लिये हुये है जिसमें सभी समाहित हैं, यह ईश्वर के सामीप्य का बोध कराता है। यह धर्म इस सत्य को स्वीकार करता है कि ईश्वर किसी की बपौती नहीं है, यह सर्वव्याप्त है। इस धर्म से सत्य की अनुभूति होती है। ऐसा व्यापक और सार्वभौमिक धर्म संकीर्ण हो ही नहीं सकता। वह पुनर्जागरण के द्वारा भारतीय राष्ट्रीय गौरव और सांस्कृतिक महानता का संदेश देना चाहते थे और भारत पर बढ़ते पश्चिमी प्रभाव एवं दबाव को रोकना चाहते थे। लेकिन वह रुढ़िवादी एवं पारम्परवादी भी नहीं थे। विश्व के किसी भी कोने से प्रवाहित होने वाले श्रेष्ठ विचारों को ग्रहण करने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं थी, लेकिन अन्यायपूर्ण करना और विवेकहीन होकर पश्चिम की मकल के वह कठोर विरोधी थे।

अरविन्द ने पूर्ण स्वराज्य की बात भी की जो कि भारतीय राष्ट्रवाद का लक्ष्य था। वह मानते थे कि परकीय सत्ता के उन्मूलन एवं राष्ट्रीय सरकार की स्थापना से ही राष्ट्र की आत्मा और अस्मिता की रक्षा हो सकती है। राष्ट्र की घट्टीमुखी उन्नति की प्रथम आवश्यकता है पूर्ण स्वराज्य और उसके अनुकूल स्थापित राष्ट्रीय सरकार। विदेशी शासन न केवल अप्राकृतिक ही है बल्कि राष्ट्र के लिए घातक भी है। उनके अनुसार स्वशासन न केवल व्यक्ति के विकास हेतु बल्कि राष्ट्रीय शक्ति के लिये अनिवार्य है। विदेशी शासन ने केवल एक सुविधाभोगी वर्ग को जन्म दिया है और विशाल जनसमुदाय वंचित एवं पराश्रित है। उन्होंने इस सुविधाभोगी वर्ग पर आक्रमण करते हुये लिखा है कि यह विदेशी भाषा में पारंगत होकर टिकर हुआ है और अपने निहित स्वार्थों की रक्षा करने में तत्पर है। अरविन्द ने स्पष्ट किया कि एक गुलाम राष्ट्र की सार्वभौमिक राजनीतिक चेतना तब ही जागृत हो सकती है जबकि उसकी अपनी राष्ट्रीय सरकार हो।

निष्क्रिय प्रतिरोध

अरविन्द उदारवादियों की अनुनय विनय की नीति के तीव्र आलोचक थे। वह कांग्रेस के भी आलोचक थे और मानते थे कि इस धीमी गति और अनुनय विनय से कुछ मिले संवैधानिक अधिकारों का कोई मतलब नहीं है। उन्होंने राष्ट्रीय स्वतंत्रता हेतु हिंसक प्रतिरोध की यत्नशक्ति की। विदेशी आततायी सरकार इसे चाहे कुछ भी कहकर भर्त्सना करे लेकिन सशस्त्र क्रांति से ही तत्काल परिणाम निकलते हैं। वह इस तथ्य से सुपरीक्षित थे कि राष्ट्रीय चेतना के अभाव में सशस्त्र क्रांति न तो संभव है और न ही

इसके आशाजनक परिणाम ही निकलेंगे अतः सशस्त्र क्रांति से पूर्ण राष्ट्रीय चेतना का संचार करने हेतु उन्होंने निष्क्रिय प्रतिरोध का सुझाव दिया। इसमें निम्नलिखित बातें निहित थीं —

1. विदेशी सामान का बहिष्कार ।
2. स्वदेशी का प्रसार ।
3. ब्रिटिश सरकार द्वारा स्थापित संस्थाओं का बहिष्कार ।
4. जनता द्वारा सरकार के प्रति असहयोग ।
5. शासकों का सामाजिक बहिष्कार ।
6. सरकारी शिक्षण संस्थाओं का बहिष्कार ।

अरविन्द निष्क्रिय प्रतिरोध और सशस्त्र क्रान्ति के बीच की बात भी करते हैं। उन्हीं के शब्दों में, 'जहाँ तक कि सरकार का कर्म शांतिपूर्ण है और नियमानुसार है वहाँ तक निष्क्रिय प्रतिरोधी अपना निष्क्रिय दृष्टिकोण बनाये रखें, लेकिन इससे आगे वह एक क्षण भी न बर्दास्त करें। गैरकानूनी और बाध्यकारी हिंसक तरीकों के समक्ष झुकना, और देश की निरंकुश एवं अन्यायपूर्ण कानूनी व्यवस्था को स्वीकार करना कायरता है और राष्ट्रीय शक्ति को कुण्ठित करना है, यह हमारे अंदर और मातृभूमि में निहित दिव्यता के विरुद्ध पाप है।' ¹ वह आश्चर्य है कि निष्क्रिय प्रतिरोध के द्वारा ब्रिटिश सत्ता दुर्बल होगी और अन्ततोगत्वा देश को आजादी मिलने का रास्ता प्रशस्त होगा।

पूँजीवाद, समाजवाद एवं स्वतंत्रता

अरविन्द पूँजीवाद के आलोचक हैं, लेकिन वह समाजवाद की भी वकालत नहीं करते क्योंकि इसकी आड़ में नौकरशाही शक्तिशाली और महत्वपूर्ण बन जाती है और राज्य अधिनायकवादी हो जाता है। पूँजीवाद निकृष्ट व्यवस्था है क्योंकि इसके अन्तर्गत मजदूर का शोषण होता है और उसे विकसित होने का अवसर नहीं मिलता। अरविन्द ने श्रमिक वर्ग के महत्व को समझा और बताया कि इस वर्ग में महान शक्ति की अन्तर्भावनाएँ निहित हैं लेकिन चेतना के अभाव में वह सुपुष्पावस्था में हैं। अतः इस चेतना को जगाने की आवश्यकता है लेकिन अरविन्द ने मार्क्सवादी-दृष्टिकोण नहीं अपनाया। उन्होंने उनके नैतिक उत्थान की बात कही। उन्होंने वर्ग-संघर्ष की बात भी नहीं कही। लेकिन यह भविष्यवाणी अवश्य की कि जागृतक श्रमिक भविष्य का स्वामी होगा। समाजवादी ध्येय को अरविन्द ने स्वीकार किया और कहा कि अवसर की समानता और सबके लिए न्यूनतम सामाजिक एवं आर्थिक सुविधायें एक संगठित सम्य समाज की प्रथम आवश्यकता हैं।

आपिन्द व्यक्ति की स्वतंत्रता को स्वीकार करते हैं, लेकिन वह व्यक्ति को समाज

से पृथक् कर नहीं सौघते। यह मनुष्य को केवल भौतिक प्राणी भी नहीं मानते। मनुष्य का असली स्वस्व तो आध्यात्मिक है, अतः वास्तविक स्वतंत्रता आध्यात्मिक ही होती है। उनका विचार है कि जिस व्यक्ति ने आध्यात्मिक स्वतंत्रता प्राप्त करली है उसे सामाजिक और राजनीतिक स्वतंत्रता भी प्राप्त हो जाती है। उनके अनुसार स्वतंत्रता उन नियमों का आकापालन है जो मनुष्य के अस्तित्व से जुड़े हुये हैं। दूसरे शब्दों में, ये ईश्वरीय कानून ही हैं। यह कहा जा सकता है कि अरविन्द की स्वतंत्रता की अवधारणा भगवद्गीता और तत्त्वों के विचारों का समन्वय है। तत्त्वों के अनुसार नैतिक स्वतंत्रता वही है जो उन कानूनों का आकापालन है जिनका निर्माण हम स्वयं करते हैं। अरविन्द ने स्वतंत्रता को भगवद्गीता के स्वर्णमंथन के बच्चे में पिरोया है। स्वर्णमंथन कर्तव्यों का पालन है जिसमें पलायन या निराशा के लिए कोई स्थान नहीं है। पलायन और निराशा में कष्टरता निहित है, इसलिये गीता में 'कर्मण्येवाधिकारस्तु, मा फलेषु कदाचन' की बात कही है। चूँकि फल मनुष्य के हाथ में नहीं है अतः कर्म पर ही जोर है। कर्म चेतना से जुड़ा हुआ है और यह चेतना ही स्वतंत्रता है। कर्म को फल से अलग करने की दृष्टि से गीता में वैराग्य और उत्साह की बात कही गई है। गांधी, अरविन्द और विवेकानन्द आन्तरिक और बाह्य स्वतंत्रता में अन्तर करते हैं और कहते हैं कि मनुष्य जिस अनुपात में आन्तरिक स्वतंत्रता का उपभोग करता है उसी अनुपात में बाह्य स्वतंत्रता उसे उपलब्ध होती है।

व्यक्ति, राज्य एवं लोकतंत्र

अरविन्द न अराजकतावादी हैं और न ही सर्वोपनिवेशी राज्य के पक्षधर हैं। यह राज्य को एक मौलिक आवश्यकता मानते हैं लेकिन वह यह नहीं मानते कि राज्य श्रेष्ठ मौलिकताओं का प्रतिनिधित्व करता है या मनुष्य के नैतिक विकास का प्रमोत्कर्ष, यद्यपि वह राज्य को आवश्यक बता तो नहीं मानते, लेकिन उसको न तो स्पर्धमानते हैं और न ही उसे बहुत ही सम्मानजनक स्थान ही देते हैं। मनुष्य का सर्वोच्च ध्येय आध्यात्मिक स्वतंत्रता प्राप्त करना है जिसमें राज्य का कोई वांछित योगदान नहीं हो सकता। उनका काम तो केवल उन बाधाओं को दूर करना है जो उसके विकास में बाधक हैं। राज्य मनुष्य के हाथ में रहे, न कि मनुष्य उसका दास बने। व्यक्ति का अपना स्वतंत्र अस्तित्व है और राज्य केवल एक सुविधा और साधन है। व्यक्ति स्वयं यह निर्धारित करे कि उसका रास्ता क्या है, गन्तव्य क्या है, राज्य का अनावश्यक हस्तक्षेप निन्दनीय है। अरविन्द के अनुसार राज्य का विचार ही अपर्याप्तता लिए हुये है। राज्य के द्वारा मानव विकास की अवधारणा ही शक्यता है। राज्य तो एक प्रकार से राष्ट्र का अनुचर है, राष्ट्रीय अस्मिता और गौरव को आगे बढ़ाने का यंत्र है जिस पर स्वामित्व समाज और राष्ट्र का है।

अरविन्द लोकतंत्र को आर्थिक एवं राजनीतिक व्यक्तिवाद का प्रतिफल मानते हैं जिसमें यही अपेक्षा की जाती है कि व्यक्ति के सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक

अधिकार सुरक्षित होंगे। सिद्धान्त में अरविन्द के अनुसार यह एक आकर्षक अवधारणा है, लेकिन व्यवहार में यह विकृत हो जाती है। उनके अनुसार समूह व्यक्ति की स्वतंत्रता को दबा देता है और जनता का शासन एक धाति ही है। चन्द लोग धन और संसाधनों के बूते पर सत्ता पर काबिज हो जाते हैं और जन प्रतिनिधित्व एक नाटक के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, यह केवल मिथक है। जनतन्त्र में बहुमत का शासन निरीह कल्पना है। शासन की नीतियों में केवल सत्तारूढ़ अल्पसंख्यक वर्ग का दम ही प्रवाहित होता है। अरविन्द लोकतंत्र में सुधार की बात भी करते हैं और इस सन्दर्भ में दो सुझाव देते हैं। एक सुझाव तो यह है कि सामाजिक चेतना हेतु जन जागृति अभियान चलाया जाय ताकि नागरिक अपने अधिकारों के प्रति जागरूक हो और शासक पर नियंत्रण स्थापित कर सकें। दूसरा सुझाव यह है कि सत्ता का विकेन्द्रीकरण हो ताकि समाज शासन के अनावश्यक हस्तक्षेप से मुक्त रहे।

तिलक और अरविन्द में बहुत समानताएँ हैं। अरविन्द और विवेकानन्द भी कई बातों में एक दूसरे से सहमत हैं। अरविन्द राष्ट्रवादी होने के साथ साथ मानववादी भी हैं, अन्तर्राष्ट्रवादी भी हैं, विश्वबन्धुत्व, मानव-एकता एवं मानव स्वतंत्रता के पक्षधर हैं। राष्ट्रवाद के साथ व्यक्ति की स्वतंत्रता को जोड़ना उनका विशिष्ट योगदान है। उनका जोर आध्यात्मिक समाज की स्थापना पर है जिसके निर्माण से ही एक नये युग का निर्माण संभव है। वह सृष्टि के विकास क्रम में अब एक अतिमानसिक शक्ति के अभ्युदय का विचार प्रस्तुत करते हैं जो नीतियों के सुपरमैन की अवधारणा से मेल खाता है। वी. पी. वर्मा¹ के शब्दों में, 'नीतियों ने सर्वप्रथम अतिमानव (सुपरमैन) की धारणा निरूपित की थी, यद्यपि रैमन की रचनाओं में उसके बीज विद्यमान हैं। किन्तु नीतियों का अति मानव आक्रामक शक्ति सम्पन्न तथा अति बौद्धिक प्राणी है, इसके विपरीत अरविन्द का अतिमानव सेवा रूपान्तरित व्यक्ति है जो अपने जीवन में उच्चतर दैवी शक्तियों तथा आनन्द की अभिव्यक्ति करता है। इस प्रकार यद्यपि अरविन्द ने 'अतिमानव' शब्द नीतियों से ग्रहण किया किन्तु उसे उन्होंने आध्यात्मिक तथा वेदमूर्ती अर्प प्रदान कर दिया। जिस प्रकार नीतियों ने मूल्यों के मूल्यान्वयण की बात कही थी वैसे ही अरविन्द ने निरपेक्ष दैवी मूल्यों की चेतना तथा बुद्धि पर बल दिया। उनका कहना था कि सामाजिक तथा राजनीतिक कलह, टकराव, अन्तर्विरोध तथा संघर्ष तभी समाप्त हो सकते हैं जब आत्मा में एकात्म की चेतना जाग्रत हो, ऐसी चेतना पारस्परिक सद्व्योग, सामंजस्य तथा एकता का संवर्द्धन करेगी। समष्टि तथा व्यक्ति के बीच तालमेल की समस्याएँ ऐसी चेतना के उदित होने पर हल हो सकती हैं जो मनुष्य को बतलावेगी कि अनुभवातीत ब्रह्माण्ड तथा वैयक्तिक पड़तू समान रूप से परमात्मा की ही वास्तविक अभिव्यक्ति है। मनुष्य शाश्वत आत्मा है, वह 'क्षण भंगुरता के साथ केवल स्थितवाद् करता है।' इस प्रकार अरविन्द ने मानव

प्राणी के अनुभववादी आध्यात्मिक गुणों को अधिक महत्त्व दिया। पाश्चात्य प्र कारण उन्होंने समष्टि को भी सार्वभौम सत्ता का रूप माना और हेगेल की भाँति त्थाकन किया है कि राष्ट्र की भी आत्मा होती है।¹

अंत में अरविन्द के भाषणों और लेखों में से भारतीय राष्ट्रवाद एवं हिन्दू राष्ट्र की अवधारणा पर उनके विचारों को, संक्षेप में प्रस्तुत किया जा रहा है।

भारतीय राष्ट्रवाद¹

राष्ट्रवाद क्या है ? यह केवल राजनीतिक कार्यक्रम नहीं है। राष्ट्रवाद धर्म है जो भगवान से प्राप्त हुआ है। राष्ट्रवाद धर्म है जिसे आपको जीना है। उसे स्वयं को राष्ट्रवादी कहने का कोई अधिकार नहीं है जो इसे केवल बौद्धिक प्रवृत्ति मानता हो, और अन्य लोगों के मुकाबले कि वह उनसे ऊँचा है, स्वयं को देश भक्त कहने का दम भरता हो। यदि आप राष्ट्रवादी हैं और राष्ट्रवाद के धर्म को स्वीकार करते हैं तो इसे धार्मिक भावना से स्वीकार करना चाहिये। बंगाल में एक नये धर्म का प्रचार हो रहा है जो दैविक और सात्विक है और शास्त्रों के बल पर वे इस रास्ते पर चल रहे हैं। उस शक्ति के सहारे हम बंगाल में कार्यरत हैं। राष्ट्रवाद के पीछे प्रेरक ईश्वरीय शक्ति है जिसे कोई नष्ट नहीं कर सकता चाहे पितृही कोई भी लयियातों का प्रयोग करे। राष्ट्रवाद अमर है, राष्ट्रवाद मर नहीं सकता, चूँकि यह कोई मनुष्य तो है नहीं, यह तो प्रत्यक्ष ईश्वर ही है जो बंगाल में काम कर रहा है। ईश्वर को तो मारा नहीं जा सकता, ईश्वर को जेल भी नहीं भेजा जा सकता। क्या आपने अनुभव किया है कि आपमें ईश्वर निवास करता है, आप तो ईश्वरीय कार्य हेतु उसके हाथ में एक यंत्र है ? यदि आपने यह अनुभव कर लिया हो तो आप वास्तव में राष्ट्रवादी हैं और आपमें इस महान राष्ट्र को पुनः इसके विस्मृत गौरव दिखाने की क्षमता है। हमारे कार्य को प्रभु का आशीर्वाद मिलेगा और हम पुनः आध्यात्मिक महानता को प्राप्त करेंगे।

हिन्दू राष्ट्र की अवधारणा²

मैं हिन्दू धर्म के सत्य के बारे में उत्पन्न शंकाओं का निवारण करना चाहता हूँ। यह धर्म है जिसको मैं विश्व के समक्ष प्रस्तुत करना चाहता हूँ। मैंने क्रिश्चियन, मुस्लिम और अपतारों के माध्यम से इसे विकसित किया और पूर्ण बनाया है और अब इसके द्वारा मेरा काम अन्य राष्ट्रों में होगा।

1. अरविन्द घोष स्पीचेस, पृ 7-9

के. पी. कटनकरन द्वारा सम्पादित, नई पुस्तक, पृ 168-169

2. 1908 में धर्म की रचना हेतु निर्मित सॉफ्टवेयर के समक्ष प्रस्तुत होते हुए अरविन्द ने दावा किया कि उन्हें ईश्वर से ये संदेश प्राप्त हुये हैं। दूसरी संदेश का तार उन्होंने इस भाषण में बताया है।

अरविन्द, स्पीचेस, पृ 76-83

के. पी. कटनकरन द्वारा सम्पादित, नई पुस्तक, पृ 169-172.

मैं इस देश के माध्यम से विश्व को सदेश देना चाहता हूँ। यह सनातन धर्म है, यह शाश्वत धर्म है जिसके बारे में तुमने पहले कभी जाना ही नहीं होगा, अब मैं तुम्हें यह बता रहा हूँ। तुम अपने देशवासियों से यही कहो कि सनातन धर्म के लिए वह जाग्रत हो, वह विश्व के कल्याण हेतु है। जब हम कहते हैं कि भारत महान होगा इसका मतलब सनातन धर्म महान होगा। जब हम कहते हैं कि भारत का विस्तार होगा इसका मतलब यही है कि सनातन धर्म का विस्तार होगा और यह विश्वव्यापी बनेगा। धर्म के लिये ही तो भारत का अस्तित्व है। धार्मिक साधनों का विस्तार ही तो भारत का विस्तार है, यह शक्ति है जो लोगों के जीवन में प्रवेश कर रही है। मैं बहुत समय से इस जागृति के लिये कार्य—कर रहा हूँ और समय आ गया है जबकि मैं स्वयं इसका नेतृत्व करूँगा।'

अरविन्द एक महान दार्शनिक, योगी और विचारक थे। उनका तत्त्व शास्त्र, राष्ट्रवाद एवं स्वतंत्रता का दर्शन भारतीय चिन्तन की पृष्ठभूमि में प्रस्फुटित हुआ है, यद्यपि इस पर पश्चिम का भी प्रभाव है। उन्होंने पश्चिम को कहीं भी हावी नहीं होने दिया, पश्चिम का उपयोगितावाद एवं भौतिकवाद उनके विज्ञात चिन्तन के समक्ष बौना लगने लगा। उनकी साधना फलीभूत हुई जबकि उनके जन्मदिन 15 अगस्त को भारत स्वतंत्र हुआ, लेकिन उनके सपनों के भारत का निर्माण न जाने होगा भी या नहीं।

मोहनदास करमचन्द गाँधी

(1869-1948)

आधुनिक भारत के चिन्तकों एवं कर्मयोगियों में मोहनदास करमचन्द गाँधी का विशिष्ट स्थान है। आज के इस विषाक्त शतावर्ष में जहाँ सार्वजनिक जीवन अपनी गरिमा और विश्वसनीयता खो चुका है, विकल्प के रूप में गाँधी के जीवन और चिन्तन पर गंभीर विचार होने लगता है। गाँधी का स्थान जितना भारतीय स्वतंत्रता आन्दोलन के इतिहास में है उससे भी ज्यादा चिन्तन के क्षेत्र में है जो समस्याओं के दृष्टिकोण में विश्वास नहीं करता बल्कि उनके स्थायी निधान की दिशा में प्रवृत्त होता है। उनका चिन्तन देश और कल की परिधि में न बंधा होकर, शाश्वतता की ओर उन्मुख होता है। विश्व का भद्र लोक जहाँ गाँधी चिन्तन के कार्यान्वयन का विरोधी है वहाँ वर्तमान समस्याओं के समाधान के रूप में वह इसे अस्वीकार करने का साहस भी नहीं कर पाता है।

जिन आदर्शों को लेकर हमने अंग्रेजी शासन के विरुद्ध संघर्ष किया उनमें मोहनदास करमचन्द गाँधी द्वारा प्रतिपादित एवं समर्पित सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह, स्वाज, सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा एवं अन्य सिद्धांतों का अत्यधिक महत्वपूर्ण स्थान है। गाँधी चिन्तन एवं कर्म का यद्यपि एक सन्दर्भ रहा है, लेकिन वे केवल भारतीय स्वतंत्रता आन्दोलन एवं

आधुनिक भारतीय परिधि में ही आवद्ध नहीं किये किये जा सकते, वे मानवीय समस्याओं से जुड़े होने के कारण शाश्वतता लिये हुये हैं। समस्याएँ चाहे पश्चिमी दुनिया की हों अथवा तृतीय विश्व के नवोदित राष्ट्रों की उनके समाधान में कहीं न कहीं गाँधी की सम्बद्धता द्रुतकरने लगती है। एक नये मानव एवं एक नूतन समाज की संरचना की अवधारणा के निर्माण में गाँधी पर विचार आवश्यक हो जाता है। राजनीति एवं अर्थनीति में नैतिकता का समावेश, धर्म का अभिनव प्रतिपादन, संपत्ति संबंधों में अपरिग्रह की अवधारणा, अहिंसक समाज का निर्माण, सकीर्ण राष्ट्रवाद की अस्वीकृति एवं धातु भाव पर निर्मित एक विश्व समाज की संरचना, प्रतिस्पर्द्धा के स्थान पर सहयोग एवं सार रूप में राजनीति के स्थान पर लोकनीति की कतिपय अवधारणायें आज के इस तनावपूर्ण क्षुब्ध वातावरण को नई रोशनी, नई ताजगी एवं नई दिशा प्रदान करते हैं। गाँधी विस्तार पर अधिक विस्तार से चर्चा करने के पूर्व उनके व्यक्तित्व निर्माण की संक्षिप्त पृष्ठभूमि पर प्रकाश डालना प्रासंगिक प्रतीत होता है।

व्यक्तित्व-निर्माण

परिवारिक वातावरण का मोहनदास पर अमिट प्रभाव रहा। माता की सत्यवादिता, धार्मिक एवं निर्भीकता का उन पर बड़ा प्रभाव पड़ा। इसे उन्होंने स्वीकार करते हुए कहा है कि जो कुछ पवित्रता में है वह मेरी माँ से प्राप्त हुई है पिता से नहीं।¹ कानून का अध्ययन करने इंग्लैंड प्रस्थान के पूर्व भयंकर चुनौतियों के बीच अपनी जननी को दिये गये वचनों के पालन ने उन्हें दृढ़ निश्चयी बना दिया। ये तीन वचन थे— माँस, मदिरा और स्त्री गमन से परहेज रखना। इंग्लैंड से अध्ययन कर जब गाँधी भारत पहुँचे तो वह बैरिस्टर से कुछ अधिक बन चुके थे। यह अधिकता उनकी विशिष्टता बन रही थी और इसका प्रारंभ दक्षिणी अफ्रीका से ही होता है।

गाँधी मई 1893 में डरबन पहुँचे। यद्यपि आगमन एक मुकदमा जीतना और भाग्य को आजमाना था, लेकिन यह सब गौण हो गया और जीवन का ध्येय ही बदल गया। प्रवासी भारतीयों के प्रति शासक के भेदभाव पूर्ण रवैये एवं क्रूर व्यवहार से गाँधी का मन क्षुब्ध हो उठा और उन्होंने शासक जाति की अमानवीयता के विरुद्ध जिहाद छेड़ दिया। दक्षिणी अफ्रीका में प्राप्त प्रथम अनुभव ने ही गाँधी को संकल्प दिया। प्रथम श्रेणी का टिकिट रोते हुये भी श्वेत शासक जाति के लोगों के साथ न बैठने देना और भाग करने पर सीट के बदले दंडे खाना गाँधी के जीवन में मोड़ लाता है। इसी क्षण से उन्होंने अन्याय के विरुद्ध संघर्ष का संकल्प लिया। उन्होंने निश्चय किया कि वह तर्क करेंगे, अपील करेंगे, श्वेत जाति का विवेक जगायेंगे। संघर्ष करेंगे, लेकिन शासकों के जातीय अहंकार को कभी स्वीकार नहीं करेंगे। यह उनके स्वयं के सम्मान का प्रश्न नहीं

था। यह उनकी ज़ाति एवं समस्त मानवता के सम्मान से जुड़ा अहम् मुद्दा था।¹ जिस मुकदमे के सबब मे गाँधी अफ्रीका गये थे उससे भी उन्होंने कुछ निष्कर्ष निकाले। उनका निष्कर्ष था कि मुकदमा दोनों पक्षों को बर्बाद करता है, वकील अपनी जेबे भाते हैं और हार-जीत के बाद भी दुर्भावनायें बनी रहती हैं। अच्छा यही होता है जहाँ दोनों पक्ष न्यायालय के बाहर ही अपना फैसला करते। इस मुकदमे में फैसला गाँधी के मुकद्विकल अब्दुल्ला के पक्ष में ही रहा, लेकिन इसके तत्कालत कार्यान्वयन से दूसरा पक्ष बिल्कुल कगाल हो जाता। अतः गाँधी ने अब्दुल्ला को इस बात के लिए राजी कर लिया कि वह प्रतिपक्ष से दुकदमों में भुगताने स्वीकार करले। गाँधी ने लिखा कि 'मैंने वकालत के सही स्वरूप को पहचान लिया। मानव प्रकृति के श्रेष्ठतर पक्ष एवं मानव हृदय में प्रवेश को समझ लिया। मैंने अनुभव किया कि वकील का सही कर्तव्य विभाजित पक्षों को जोड़ना है।'²

दक्षिणी अफ्रीका में मोहनदास कदम कदम पर रंग भेद नीति से व्रस्त अस्पृश्यों की दशा पर दुःख थे और अपमानित होते जा रहे थे। लेकिन उनके जीवन का ध्येय निश्चित होता जा रहा था। व्यक्तिगत जीवन में सच्चाई, सार्वजनिक जीवन में पूर्ण पारदर्शिता, सार्वजनिक कार्य को रोबू भाव से करना और इसके बदले कुछ भी ग्रहण न करना, ईश्वर में पूर्ण आस्था, जाति, धर्म, संप्रदाय, ऊँच-नीच की भावना से ऊपर उठकर सबको एक दृष्टि से देखना और धातु भाव के दर्शन को गाँधी अपने जीवन में ग्रहण करते जा रहे थे।

गाँधी सभी प्रमुख धर्मों के सार का अध्ययन भी करते रहे। अपनी घफ़ासत के तिलतिले में उनका रोमन, कैथोलिकों, प्रोटेस्टेन्टों एवं अन्य ईसाई धर्मावलम्बियों तथा पाषाणियों से संपर्क आया। ईसाइयों ने उन्हें साहित्य दिया और आग्रह किया कि ईसाई बन जाने पर पापों के परिणामों से मुक्ति मिल सकती है। गाँधी ने कहा कि 'मैं पापों के परिणामों से मुक्ति नहीं, पापों से ही मुक्ति चाहता हूँ। उन्होंने कहा कि क्या ईश्वर गैर ईसाइयों से नाराज है? क्या स्वर्ग दिलाने का डेका ईसाइयों ने ही ले रखा है।³ वैसे उन्हें 'न्यूटेस्टामेंट' बहुत ही अच्छा लगा। भार्गव रूपचन्द ने गाँधी को आश्वस्त किया कि हिन्दू धर्म कहीं अधिक गूढ़ एवं शाश्वत है। गीता का 'स्वधर्मो निधनं श्रेयः' पर धर्मोपपादक उनके मानस को सम्बल देने लगा। वह इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि किसी को भी धर्म परिवर्तन की आवश्यकता नहीं है।

1 बी. आर. नन्द महात्मा गाँधी, अनविन मुक्त, पृष्ठ 33

2 मोहनदास कामचन्द गाँधी आत्मकथा, अहमदाबाद, पृष्ठ 168

3 बी. आर. नन्द महात्मा गाँधी, पृष्ठ 81

गाँधी का दक्षिणी अफ्रीकी प्रवास

बी. आर. नन्दा ने ठीक ही लिखा है कि गाँधी ने जो दक्षिण अफ्रीका के लिये किया वह उससे कम महत्वपूर्ण है जो दक्षिण अफ्रीका ने गाँधी के लिए किये। सत्याग्रह का सूत्रपात अफ्रीका में ही हुआ। प्रथम और द्वितीय सत्याग्रह आन्दोलन भी वहीं प्रारंभ हुये। सत्याग्रह का सूत्रपात दक्षिण अफ्रीका में नक्सलवाद के विरुद्ध हुआ। नक्सलवाद का धिनौना रूप इन घुणित नियमों में निहित था¹—

1. सभी अस्वेतों का अनिवार्य पंजीकरण। इसका आशय यही था कि वे सभी अपराधी लोग हैं।
2. अनिवार्य प्रावधान कि प्रत्येक पंजीकृत अस्वेत की पहचान के लिए उसकी अंगुलियों के निशान लिये जायें।
3. अस्वेतों के घूमने फिरने पर प्रतिबन्ध — कुछ निश्चित क्षेत्रों से बाहर जाने की मनाही।
4. अस्वेतों को व्यावसायिक लाइसेंस देने के लिए अंगूठे का निशान लेना।
5. पंजीकृत करने से मना करने पर अस्वेतों पर न्यायालय में जाने पर प्रतिबन्ध।
6. अस्वेतों का सम्पत्ति अधिकार भी अर्पहीन था क्योंकि स्वेत अधिकारियों का निर्णय ही अंतिम था।
7. अस्वेतों को कुछ समय भारत आ जाने पर पुनः अफ्रीका प्रवेश मना किया जा सकता था।
8. स्वेतों और अस्वेतों के निवास स्थान एवं बाजार पृथक् पृथक् थे।
9. अस्वेतों के विवाहों की वैधता एवं मान्यता को नापंजरी।
10. आर्थिक, सांस्कृतिक एवं शैक्षणिक गतिविविधियों में स्वेतों और अस्वेतों का पृथक्कीकरण।
11. अस्वेत श्रमिकों पर तीन पौंड का शर्मानाक कर।

प्रथम और द्वितीय सत्याग्रह आन्दोलन अफ्रीका में ही आरंभ किये गये। प्रथम सत्याग्रह आन्दोलन ट्रान्सवाल विधायिका द्वारा एशियाटिक रजिस्ट्रेशन बिल के पारित होने और 1 जुलाई 1907 से नये कानून प्रभाव में आने के विरुद्ध था। द्वितीय सत्याग्रह 1908 में प्रारंभ हुआ जो करीब चार वर्ष तक चलता रहा। 30 जून 1914 को गाँधी सार्दस समझौता हुआ जो जुलाई में कानून बना। इसके अनुसार हिन्दू, मुस्लिम, और पारसी विवाद वैध घोषित हुए। नेतृत्व में रहने वाले मजदूरों पर कर समाप्त कर दिया

1. टी. बी. कपूर : इंडिया, इस्ट्स एंड वेस्ट इंडिया रीदर, अन्तिम पन्तिर्ता, पृ. 17.

गया। गाँधी ने इस समझौते को दक्षिण अफ्रीकी भारतीयों के लिए 'मैगनाकार्टा' की संज्ञा दी। उन्होंने 'इण्डियन ओपिनियन' में लिखा कि यदि सत्याग्रह विश्वासी बन जाये तो यह सामाजिक आदर्शों में क्रान्ति ला देगा जिससे तानाशाही एवं सैनिक तंत्र से मुक्ति मिलेगी। दक्षिण अफ्रीका से सदा के लिए विदा लेते समय गाँधी ने जनरल स्मट्स के लिए सैंडल की जोड़ी भेट के रूप में भेजी जिसे स्वयं गाँधी ने जेल में तैयार की थी। जनरल स्मट्स ने स्वीकार किया कि उन्होंने इन सैंडलों को पहना है यद्यपि उन्हें लगता है कि वह इतने बड़े आदमी के जूतों को पहनने के हकदार नहीं हैं।¹ जनरल स्मट्स ने लिखा है कि 'वह मेरा सौभाग्य था कि मुझे ऐसे आदमी का विरोधी होने का तौभाग्य मिला जिसे मैं स्वयं बड़े सम्मान से देखता हूँ। उन्होंने कभी किसी घटना के मानवीय पक्ष को नहीं भुलाया, कभी क्रोध नहीं किया और घृणा नहीं की और भयंकर स्थिति में भी विनम्र विनोद बनाये रखा। उनकी शैली और भावना हमारे समय की प्रचलित कठोर एवं नृशान्त व्यक्तियों के विपरीत थी।'² प्रोफेसर गिलबर्ट मोर ने बड़े ही रोचक ढंग से लिखा है कि 'ऐसे आदमी से सावधान रहने की आवश्यकता है जिसे इन्द्रिय सुख नहीं सताते, जिसे न आराम, प्रशंसा एवं न हित सवर्द्धन की परवाह है, लेकिन जो केवल उस कार्य को करने के लिये कृत संकल्प है जिसे वह ठीक मानता है। वह एक खतरनाक और पोशान कर देने वाला शत्रु है क्योंकि उसके शरीर पर विजय उसकी आत्मा पर प्रभाव नहीं डालती। गाँधी ने जब अफ्रीका छोड़ा तो स्मट्स ने राहत की सांस ली और कहा कि 'तन्त्र ने हमारे तटों को छोड़ दिया है, मैं आशा करता हूँ कि सदा के लिये।'³

दक्षिण अफ्रीका में गाँधी के व्यक्तित्व का निर्माण हुआ। सत्याग्रह और राजनीति से हटकर सोचे तो मातुम होगा कि जीवन के अनेक महत्वपूर्ण क्षेत्रों में भी गाँधी को आशातीत सफलता प्राप्त हुई। टालस्टाय फार्म पर अनेक परीक्षण हुये। प्राकृतिक उपचार, शिक्षा, शरीर, श्रम, सत्याग्रह तकनीक आदि पर चिन्तन मनन अध्ययन हुआ। टालस्टाय फार्म गाँधी के व्यक्तित्व के विकास में एक महत्वपूर्ण स्थान था और सत्याग्रह के सिद्धान्त और व्यवहार में इसका विशिष्ट योगदान था। यहाँ के निवासी इतने संयम और कठोर परिश्रम के आदी बन गये थे कि उनके लिए जेल भी कोई कठोर स्थान नहीं हो सकता था। प्रसन्नतापूर्वक कठोर और गरीबी का जीवन जीना, टालस्टाय फार्म की शिक्षा और मह ट्रान्सवाल सरकार की संगठित शक्ति के समक्ष समर्पण के स्थान पर विकल्प बन गया।⁴

1 डी बी मायुर द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक।

२ लुई मिशर दि लाइक ऑफ महात्मा गाँधी, बकास, बन्दन पृ 152

3 लुई मिशर द्वारा उद्धृत, वही पुस्तक, पृ 153

4 डी आर नन्दा वही पुस्तक, पृष्ठ 111

दक्षिण अफ्रीका से जब गांधी भारत लौटे तो वह राष्ट्रीय छात्रों के नेता बन चुके थे जिनकी छात्रता अफ्रीका और भारत दोनों देशों की सीमा पार कर चुकी थी। पच्चीस वर्ष की आयु में गांधी नेटाल इंडियन कांग्रेस की स्थापना कर चुके थे। वह एशियाई प्रवक्ता के रूप में उभर रहे थे क्योंकि एशियाटिक रजिस्ट्रेशन एक्ट सारे एशियावासियों के लिए कर्तक था। उन्हें हिन्दू, मुसलमान, पारसी, ईसाई एवं अन्य सभी लोगों का समर्थन मिल रहा था। वह अफ्रीका में गरीब, अशिक्षित, असहाय, शोषित, स्त्री, पुरुष, बच्चे सभी के संपर्क में आये। यह अनुभव उनके भावी जीवन में दृढ़ आधारशिला बना। उन्होंने सत्याग्रह का परीक्षण किया और निष्कर्ष निकाला कि जन साधारण इसके प्रयोग के लिए बिल्कुल उपयुक्त हैं। गांधी शायद भारत में यह परीक्षण प्रारंभ नहीं कर सकते थे। गोपाल कृष्ण गोखले, लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक, फिरोजशाह मेहता, सासा लाजपत राय जैसे दिग्गज नेताओं की उपस्थिति में गांधी के लिए अपने विशिष्ट सार्वजनिक जीवन में इतनी छात्रता और विशिष्टता अर्जित करना मुश्किल था। दक्षिण अफ्रीका नेतृत्व विहीन देश था जहाँ भारतीयों और अन्य काले लोगों के प्रवक्ता के रूप में गांधी का उदय अधिक सहज रहा।

गांधी के जीवन के ये बड़े महत्वपूर्ण वर्ष थे जिसमें उनके विचार दृढ़ हुये। महत्वपूर्ण प्रश्नों का अध्ययन भी इन्हीं वर्षों में हुआ। इस अध्ययन ने गांधी की काया पलट कर दी। रस्किन की 'अन्टु दि सास्ट' ने उन्हें नेटाल से जुटलैंड के निर्जन बनों की ओर प्रवृत्त किया जहाँ उन्होंने खैरिष्क गरीबी का जीवन व्यतीत करना प्रारंभ किया। दातस्याय का गांधी पर सर्वाधिक प्रभाव पड़ा। आधुनिक राज्य की संगठित हिंसा के विरोध में सविनय अवज्ञा का विचार उन्हें दातस्याय से मिला। अनेक विचारों में दोनों में सहमति थी। वे आधुनिक सभ्यता, औद्योगीकरण, यौन संबंधों, शिक्षा आदि से संबंधित थे। दोनों में पत्र व्यवहार जारी रहा। हिन्द स्वराज पर जो कि गांधी ने सन्धन से दक्षिणी अफ्रीका की यात्रा करते हुए 1909 में पत्र लिखे वे दातस्याय और रस्किन के विचारों की छाप स्पष्ट है।

गांधी का जीवन दर्शन

इंग्लैंड के जाने माने दैनिक पत्र 'मैनचेस्टर गार्जियन' ने महात्मा गांधी की हत्या के समय लिखा था कि वह राजनीतिज्ञों में महात्मा और महात्माओं में राजनीतिज्ञ थे। ठीक भी है वह एक पद्धति पूर्ण राजनीतिक विचारक नहीं थे, केवल राजनीतिज्ञ तो उन्हें कहना और भी अनुचित है। राजनीतिक अर्थ में गांधीवाद जैसी कोई वस्तु नहीं है। वह अपने पीछे कोई 'वाद' नाम की वस्तु नहीं छोड़ना चाहते थे क्योंकि उसमें जटिलता आ जाती है। उनके लिए कोई वस्तु अंतिम न थी, अनुभव एवं सत्य के आधार पर यदि यहाँ तक हुई कोई वस्तु खरी नहीं उतरती तो उसे छोड़ देने में उन्हें कोई आपत्ति नहीं

थी। उन्हें किसी वस्तु के प्रति भय अथवा लगाव नहीं था। किसी विचारधारा को 'वाद' की सजा देने के कई दुष्परिणाम निकले हैं और वह उनसे सुपरिचित थे। वह अपने पीछे कोई अनुयायी भी छोड़ कर जाना नहीं चाहते थे। फिर गाँधीवाद जैसी कोई वस्तु इसलिए भी नहीं है कि गाँधी जी पूर्णतया कोई राजनीतिक अथवा आर्थिक विचारक न थे। यथार्थ में वह एक धार्मिक पुरुष थे, राजनीति में तो उन्हें परिस्थितियाँ घसीट लाई थी। आधुनिक प्रवृत्ति धर्म को संकीर्ण अर्थ में समझने की है लेकिन गाँधी जी का दृष्टिकोण व्यापक रहा है। वह धर्म के बिना मानव जीवन को शून्य एवं नीरस समझते हैं। जब वह धर्म का उल्लेख करते थे तो उनका आशय हिन्दू धर्म, इस्लाम अथवा अन्य किसी धर्म से नहीं था, उनका कर्तव्य है जो मानव को दैनिक जीवन में सतत प्रेरणा देता रहता है। यह एक दिलचस्प बात है कि धार्मिक गाँधी एक धर्मनिरपेक्ष राज की स्थापना करना चाहते हैं जबकि नास्तिक जिन्ना एक धार्मिक राज्य के जन्मदाता बनते हैं।

गाँधी के अनुसार मानव का उद्देश्य आत्म साक्षात्कार करना है। यह तबही संभव है जबकि मनुष्य धार्मिक एवं नैतिक हो। धार्मिक होने का अर्थ सांप्रदायिक कट्टर या संकीर्ण होना नहीं है। नैतिकता से च्युत होने पर मनुष्य धार्मिक नहीं रह सकता। गाँधी जी के लिए धर्म शब्द बड़ा व्यापक है। यह कोई दूसरे संसार की वस्तु नहीं बल्कि दैनिक जीवन का आधार तत्त्व है। जो सत्य की खोज में लगाये, वही सच्चा धर्म है। क्योंकि सत्य ही ईश्वर है। इस प्रकार धर्म ईश्वर के पास पहुँचने का साधन है। दूसरे शब्दों में, ईश्वर की प्राप्ति अथवा आत्म-साक्षात्कार संसार से अलग रहकर संभव नहीं है। यह भला कैसा धार्मिक प्राणी है जो अपने पड़ोसियों एवं साथियों के दुःख दर्द से पसीज न उठे। दूसरे का दुःख मेरा दुःख है यह समझना ही सच्चा धर्म है। अर्थात् मेरा धर्म दूसरों के प्रति सहानुभूति एवं कष्ट के समय उनकी सक्रिय सहायता करना सिखाता है। वर्तमान परिस्थितियों में मानव जीवन संकटों से घिरा हुआ है, एक धार्मिक व्यक्ति के लिए तटस्थता अशोभनीय है। उसे समाज सेवा में संलग्न होना ही पड़ेगा। इस प्रकार उनके धर्म में राजनीति भी आ जाती है, धर्म और राजनीति को पृथक् करना उन्हें उचित नहीं लगता। संक्षेप में, गाँधी के अनुसार धर्म समाज सेवा की प्रेरणा देता है और समाज सेवा से ही आत्म साक्षात्कार अथवा ईश्वर की प्राप्ति संभव है। यह मानव जीवन का उच्चतम लक्ष्य है।

गाँधी चिन्तन का नैतिक आधार

अपने उच्चतम लक्ष्य तक पहुँचने हेतु मनुष्य को कुछ शाश्वत सिद्धान्तों को जीवन में उतारना आवश्यक है। ये हैं— सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह, अस्तेय, दम्यवर्ष। इनको और भी विस्तृत और व्यापक बनाने की दृष्टि से आशय शरीर श्रम, स्वदेशी, अस्पृश्यता निवारण, सर्व धर्म सम्मानत्व एवं विनम्रता और जोड़े जा सकते हैं। ये सारे सिद्धान्त उनकी योजना गाई जाने वाली प्रार्थना में सम्मिलित थे —

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य असांग्रह,
शीतर श्रम, अत्याद, सर्वत्रभय वर्जन,
सर्वधर्म समानत्व, स्वदेशी स्पर्श भावना,
विनम्र वत सेवा से, ये एकादश सेव्य हैं ।

यहाँ एक महत्वपूर्ण बात समझने की यह है कि जीवन का कोई भी दोष क्यों न हो, इन सिद्धान्तों के साथ कोई समझौता नहीं हो सकता । राजनीतिक जीवन हो या आर्थिक इन सिद्धान्तों को स्वीकार करना ही होना । गाँधी जीवन को खंड खंड कर नहीं देखते, यह तो समझ है जिसके मौलिक सिद्धान्त सर्वग्राही हैं । यह नहीं हो सकता कि नैतिक और राजनीतिक जीवन के सिद्धान्त पृथक् पृथक् हों या परस्पर विरोधी हो, यह नहीं हो सकता कि आर्थिक जीवन और सामाजिक जीवन के नियम भिन्न भिन्न हों । आखिर जीवन का उद्देश्य तो एक ही है और वह है आत्म-साक्षात्कार की प्राप्ति करना । मनुष्य चाहे किसी भी क्षेत्र में हो वह इन मौलिक सिद्धान्तों की उपेक्षा कैसे कर सकता है । आखिर सभी मनुष्यों का जीवन नैतिक होना ही चाहिये, चाहे वह राजनेता, प्रशासक, सांसद, व्यापारी, अधिकारी, समाज सेवक, शिक्षक, वकील, डाक्टर या अन्य कोई भी हो ।

सत्य गाँधी के अनुसार सबसे बड़ा धर्म है, केवल सत्य का ही अस्तित्व है, असत्य नाशवान है, माया है जो क्षण में ही समाप्त हो जाती है और ज्यों ज्यों हम अज्ञान को हटाते जाते हैं सत्य की ज्योति फखर हो उठती है । गाँधी ने इसीलिये सत्य को ही ईश्वर बताया है । उनके लिये सत्य ही ज्ञान है जो कर्म की ओर प्रवृत्त करता है । इस प्रकार गाँधी चिन्तन में ज्ञान और कर्म जुड़ जाते हैं । सार रूप में, सत्य केवल असत्य न बोलना ही नहीं है बल्कि यह मनुष्य के आन्तरिक और बाह्य जीवन एवं उसकी कपनी और करनी में पूर्ण सामंजस्य है । सत्य का अनुसरण सामान्य व्यक्ति भी कर सकते हैं और इसका किसी धर्म विशेष से कोई संबंध नहीं है ।

सत्य यदि साध्य है तो अहिंसा उस तक पहुँचने का सबसे बड़ा साधन है । अहिंसा मानव समाज का सबसे बड़ा नियम है, जिस प्रकार हिंसा हिंसकों का नियम । अहिंसा का नियम समूचे विश्व के लिए लागू हो सकता है तथा इसकी प्राप्ति सत्य के अन्वेषण के मार्ग में हुई है । सत्य की भाँति अहिंसा की शक्ति भी प्रचण्ड है एवं वह ही ईश्वर का पर्यायवाची है । अहिंसा भय मुक्त करती है । प्रथम, अहिंसा शक्तिशाली लोगो की अहिंसा है जिन्होंने इसे जीवन के दर्शन के रूप में अंगीकार किया है । द्वितीय, अहिंसा वह है जिसे मनुष्य परिस्थितियों अथवा आवश्यकताओं के अनुरूप स्वीकार करते हैं । तृतीय प्रकार की अहिंसा कायों एवं नपुंसकों की है । प्रथम प्रकार की अहिंसा सर्वश्रेष्ठ है और तीसरे प्रकार की निकृष्टतम है ।

अपरिग्रह से ही ट्रस्टीशिप का दर्शन निकलता है। साधारण दैनिक आवश्यकताओं से अधिक भौतिक पदार्थ का संग्रह न करना ही अपरिग्रह अथवा असंग्रह है। फिर उस साधारण संग्रह पर भी अपना स्वामित्व न मानकर समाज अथवा ईश्वर का स्वामित्व स्वीकार करना भी इसके अन्तर्गत सम्मिलित है।

चूँकि ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त राजनीतिशास्त्र और अर्थशास्त्र दोनों की दृष्टि से ही महत्वपूर्ण है, साम्यवाद और पूँजीवाद की बुराइयों के बीच एक विकल्प है, अतः इसके मुख्य बिन्दुओं पर प्रकाश डालना आवश्यक प्रतीत होता है। ये बिन्दु इस प्रकार उभर कर आते हैं —

1. जिनके पास जो सम्पत्ति अथवा धन है वह समाज का है और वे उसके स्वामी न होकर संरक्षक हैं।
- यदि मेरे पास पैतृक या व्यापार द्वारा अर्जित सम्पत्ति है तो मुझे यह अहसास होना चाहिए कि यह सारी सम्पत्ति मेरी नहीं है, मेरी तो सम्पत्ति उतनी सी है जिससे मैं सम्मानपूर्वक जीवन जी सकूँ। यह जीवन उनसे वैभवपूर्ण नहीं हो जो अन्य लाखों लोग जी रहे हैं। मेरे धन का शेष भाग समाज का है और इसे समाज के लिए ही काम में लिया जाना चाहिये।¹
3. सारी सम्पदा समाज की है और जो समाज उसको आवश्यकतानुसार जीवित रहने के लिए उपलब्ध कराता है। जन्म के साथ ही बच्चे की सामाजिक सम्पदा में भागीदारी बन जाती है क्योंकि उनका जन्म उसके दोष के कारण नहीं हुआ है।
4. एक ट्रस्टी को अपनी योग्यता के मुताबिक खूब मेहनत करके ट्रस्ट की सम्पत्ति को बढ़ाना चाहिये, लेकिन उसे इस सम्पत्ति का अपने लिये न्यूनतम प्रयोग करना चाहिये जो उसके लिये अत्यन्त आवश्यक हो।
5. यद्यपि गाँधी राज्य के माध्यम से किसी सामाजिक परिवर्तन के विरुद्ध थे क्योंकि राज्य हिंसा पर आधारित है और वह परिवर्तन असंभव नहीं होगा। लेकिन फिर भी सम्पत्ति संबंधों को महत्व देते हुए उन्होंने राज्य का माध्यम भी स्वीकार कर लिया। उनकी शब्दों में, 'मुझे प्रसन्नता होगी यदि लोग ट्रस्टियों की तरह धर्म करेंगे और यदि उन्होंने ऐसा नहीं किया तो हमें राज्य द्वारा कम से कम हिंसा का प्रयोग कर सम्पत्ति से वंचित करना पड़ेगा।'²
6. यह स्पष्ट है कि गाँधी सम्पत्ति पर समाज का अधिकार मानते हैं और न कि व्यक्ति का। व्यक्तिगत स्वामित्व के स्थान पर सार्वजनिक स्वामित्व पर उनका जोर है,

लेकिन यह राज्य नियंत्रित नहीं है।

7. गाँधी ने इस सिद्धान्त को नैतिक और आर्थिक जामा भी पहनाया। उन्होंने कहा कि सारी सम्पत्ति ईश्वर की है और व्यक्ति उसका उपयोग न्यूनतम आवश्यकता के अनुरूप को।
8. ट्रस्टीशिप कोई दर्शन नहीं है, यह तो जीवन का एक तौर तरीका है, यह जीवन का मूल्य है, एक मानसिक प्रवृत्ति है। ट्रस्टी स्वभाव और विश्वास में ट्रस्टी होना चाहिये जिसे असह्य प्रिय हो, भौतिक पदार्थों में जिसकी रुचि न हो।

गाँधी के ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त को लेकर अनेक चर्चा हुई हैं, साम्यवादियों ने तो यहाँ तक कह दिया कि यह छत्रवेश में पूँजीवाद को संरक्षण देने वाला सिद्धान्त है। इस पर घातस्थान चर्चा की जायेगी। यहाँ इस सिद्धान्त को और भी अधिक स्पष्ट करने की दृष्टि से एक मसविदे का जिक्र किया जा रहा है जिसे स्वयं गाँधी जी ने संशोधित किया था। इस मसविदे को प्रोफेसर दांतवाला ने तैयार किया था और इसे किशोरीलाल मधुवाला एवं नरहरि पारीख ने गाँधी जी के समक्ष प्रस्तुत किया था। इसका संशोधित स्वतः इस प्रकार है¹ -

1. ट्रस्टीशिप वर्तमान पूँजीवादी सामाजिक व्यवस्था को समता मूलक व्यवस्था में बदलने का साधन है। यह पूँजीवाद को कहीं बढ़ावा नहीं देता बल्कि वर्ग को सुधारने का अवसर प्रदान करता है। यह इस विश्वास पर आधारित है कि मानव स्वभाव कभी भी सुधार से परे नहीं है।
2. समाज द्वारा अपने हित में कृत सम्पत्ति के अलावा यह सम्पत्ति के निजी स्वामित्व के अधिकार को स्वीकृत नहीं करता।
3. यह निष्पायिका द्वारा सम्पत्ति के स्वामित्व एवं धन के उपयोग संबंधी कानून निर्माण के विरुद्ध नहीं है।
4. राज्य नियंत्रित ट्रस्टीशिप के अन्तर्गत व्यक्ति अपने धन का उपयोग अपनी स्वार्थमय रुचि या सामाजिक हित के विपरीत नहीं करेगा।
5. जिस प्रकार एक अच्छे जीवन के लिये न्यूनतम मजदूरी की बात की जाती है, वही अधिकतम आय भी निर्दिष्ट होनी चाहिये। न्यूनतम और अधिकतम में अंतर उचित चाहिये और धीरे धीरे यह भी कम होता जाना चाहिये।
6. गाँधीवादी आर्थिक व्यवस्था के अन्तर्गत सामाजिक आवश्यकता के आधार पर

1 फोर्टन : मल्ल मंदी, दि लैस फ्रेज, पृष्ठ 633-34

उत्पादन निश्चित होना चाहिये न कि व्यक्तिगत इच्छा अथवा लालच के कारण ।

सार रूप में, यह कहा जा सकता है कि ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त उस नैतिक जीवन से जुड़ा हुआ है जिसके अन्य सिद्धान्तों में अहिंसा, स्वयंज और समानता जुड़े हुये हैं । गाँधी का स्पष्ट मत है कि अहिंसा पर आधारित समाज के लिए आर्थिक क्षेत्र में ट्रस्टीशिप के अलावा कोई विकल्प ही नहीं है । हमारा जितना अहिंसा से लगाव होगा उतना ही अधिक हम ट्रस्टीशिप की ओर बढ़ेंगे । गाँधी¹ ने स्पष्ट किया कि जिस सीमा तक हम धन के समान बँटवारे की ओर बढ़ेंगे उतना ही हम सन्तोष और आनन्द प्राप्त करेंगे और उसी सीमा तक हमारा एक अहिंसक समाज के निर्माण में योगदान होगा । सार यह है कि ट्रस्टीशिप कोई अलग-थलग सिद्धान्त नहीं है, यह अहिंसा, स्वदेशी, समान वितरण और स्वराज से जुड़ जाता है ।

यहाँ यह लिखना भी अनुचित नहीं होगा कि व्यावहारिक भारतल पर किसी भी पूँजीपति ने इसे स्वीकार नहीं किया । गाँधी के निकटतम उद्योगपतियों में धनश्यामदास बिड़ला थे जिन्हें उपर्युक्त मतविदा दिखा दिया गया । बिड़ला ने कहा कि अन्य पूँजीपतियों को भी यह मतविदा दिखा दिया जाये । अन्य पूँजीपतियों ने इसे देखा अथवा नहीं इसके बारे में विशेष जानकारी उपलब्ध नहीं है । स्वयं धनश्यामदास बिड़ला ने इस संबंध में कोई उत्तर नहीं दिया ।² इससे स्पष्ट है कि ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त व्यवहार में नहीं उतारा जा सका । जैसा कि पहले भी संकेत दिया जा चुका है कि वामपंथियों ने गाँधी पर आरोप लगाया है कि इसकी आड़ में उन्होंने पूँजीपतियों को संरक्षण दिया है । वामपंथी लेखकों एवं अन्य कुछ विचारकों का मत है कि भारत का उद्योगपति देश की स्वतंत्रता में रुचि इसलिये नहीं ले रहा था कि वह देश भक्त था, जनतंत्रवादी था बल्कि इसलिये कि स्वतंत्र भारत में उसका यूरोपियन चेम्बर ऑफ़ कामर्स से प्रतिस्पर्द्धा नहीं रहेगी और भारतीय अर्थव्यवस्था पर उसका एक छत्र वर्चस्व स्थापित हो जायेगा ।

गाँधी जी द्वारा अन्य प्रतिपादित सिद्धान्त इतने चर्चित हैं कि उनके विस्तार में जाने की आवश्यकता नहीं है । उनके आश्रम में रोजाना की जाने वाली प्रार्थना में उनके चिन्तन के नैतिक ढाँचे का वर्णन है । यह प्रार्थना इस प्रकार है — अहिंसा, सत्य, अस्तेय, असंग्रह, शरीर श्रम, अस्वाद, सर्वत्र भय वर्जन, सर्वधर्म सम्मानन, स्वदेशी, स्पर्श भावना, विनम्र व्रत, सेवा, ये एकादश सेवाएँ हैं ।

अस्तेय से आशय केवल उस वस्तु को उसके स्वामी की आज्ञा के बिना लेना ही नहीं बल्कि किसी ऐसी वस्तु जिसकी आवश्यकता न हो तथा भविष्य में काम में

1 इंडियन ओपिनियन 25, 1940

2 एनोल्डन नदी पुस्तक, पृ 636

आने वाली वस्तु की व्यर्थ चिन्ता भी है। आवश्यकता से अधिक संग्रह ही चोरी है। ब्रह्म की ओर से जाने वाली वस्तु ब्रह्मचर्य है। मनसा, वाचा और कर्मणा पवित्र हुये बिना ब्रह्मचर्य असम्भव है। मस्तिष्क पर नियंत्रण किये बिना शरीर का व्यर्थ का दमन हानि कारक है। शरीर श्रम का सिद्धान्त गाँधी के अनुसार आर्थिक विषमता, अतिसंग्रह आदि सामाजिक बुराइयों को दूर रखता हुआ शरीर और आत्मा दोनों को ही स्वस्थ रखता है। गाँधी जी के शब्दों में, मुझे मतलब न समझा जाय। मैं बौद्धिक श्रम के मूल्य की अवगणना नहीं करता हूँ। लेकिन बौद्धिक श्रम कितनी ही मात्रा में क्यों नहीं किया जाये उससे शरीर-श्रम की थोड़ी सी क्षतिपूर्ति ही होती, जो कि हममें से प्रत्येक की भलाई के लिये करने को पैदा हुआ है। बौद्धिक श्रम शरीर श्रम से अलग हो सकता है, प्रायः होता भी है, लेकिन वह शरीर-श्रम का स्थान कभी नहीं लेता और न कभी ले सकता है।¹ शरीर श्रम का सिद्धान्त अनेक दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है। इसमें श्रम की प्रतिष्ठा निहित है। प्रायः शारीरिक श्रम करने वाले जो समाज में हीन भावना से देखा जाता है जबकि मानसिक कार्य करने वाला ऊँचा आदमी माना जाता है। गाँधी इस धारणा के विरुद्ध यह सिद्ध करना चाहते हैं कि काम शारीरिक हो अथवा मानसिक सब बराबर हैं। शरीर श्रम के सिद्धान्त से सामाजिक समानता की भावना का संचार होता है। यह भी अर्थ निकलता है कि प्रत्येक व्यक्ति के लिये चाहे वह समाज में किसी भी पद पर आछड़ क्यों न हो, उसके लिये शरीर श्रम आवश्यक है क्योंकि सभी मनुष्य एक ही धरातल पर होते हैं, समाज में सभी कार्य समान हैं और कार्य करने के अनुरार कोई छेद या बड़ा नहीं होता। शरीर श्रम के सिद्धान्त के प्रतिपादन में गाँधी रस्किन से प्रभावित मालूम होते हैं। रस्किन का कथन यह है कि एक वकील और एक नर्स के वेतन में कोई अंतर नहीं होना चाहिये। गाँधी भी यही कहते हैं कि एक भंगी और प्रधान मंत्री को एक सा ही वेतन मिलना चाहिये। स्वयं गाँधी जी के शब्दों में इस बात को और भी स्पष्ट किया जा सकता है। उनके अनुसार 'अगर शरीर श्रम के इस निरपवाद कानून को सब मानें तो ऊँच-नीच का भेद मिट जाय। पहले जहाँ ऊँच-नीच की गंध भी नहीं थी वहाँ भी यह वर्ण-व्यवस्था में भी धुल गई है। मास्तिक मजदूर का भेद सामान्य और स्थायी हो गया है और गरीब धनवान से जलता है। अगर सब रोटी के लिये मजदूरी करें तो ऊँच-नीच का यह भेद न रहे और फिर भी अगर धनिक वर्ग रहेगा तो वह खुद को धन का मास्तिक नहीं, बल्कि उसका दन्तासी या संरक्षक मानेगा और उसका ज्यादातर उपयोग सिर्फ लोगों की सेवा के लिए ही करेगा जिसे अहिंसा का पालन करना है, सत्य की भक्ति करनी है, ब्रह्मचर्य को कुदरती बनाना है, उसके लिए तो शरीर की मेहनत कम-बाण सी हो जाती है। अगर

है एक आदर्श, अपने धर्मों की कमी पर हँसे तो दुनिया स्वर्ग बन जाय।¹

अन्ध का अर्थ है कि जीवन का उद्देश्य स्वयं नहीं बल्कि स्वार्थ एवं जीवन रहा है, यह तो शब्दार्थ हुआ, लेकिन इनका व्यापक अर्थ यह है कि किसी कार्य को कर्तव्य एवं अनिवार्य भाव में ही किया जाना चाहिए। मनुष्य होता भी अल्पजन्म अवस्थक है। यह एक व्रत है। भयभीत व्यक्ति जीवन के दार्शनिक अन्ध से बचता ही रहता है। मध्यम स्वभाव का समाज तब ही संभव है जबकि मनुष्य मनुष्य ही है। अन्धकार निवर्ण का ही भारतीय सदर्भ में अत्यन्त महत्व रहा है। सदियों से अन्धकार को जाने देने का को सार्वजनिक मुख्य धारा से जोड़ने का एक बड़ा साहसिक एवं क्रान्तिकारी कदम था। जलज्वला निवर्ण सामाजिक सन्नतता के लिए अवश्यक है। गाँधी के अनुसार चूँकि हम सभी एक ईश्वर की सन्तान हैं। अतः ऊँच-नीच का भाव अन्ध ही ईश्वर और मनुष्य के प्रति अन्धकार है। सर्वधर्म समानता का विचार भी जन्म है। गाँधी ने 1934 में लिखा, 'मैं विश्व के सभी धर्मों की मौलिक एकता में विश्वास करता हूँ और उनका मूल तत्त्व एकता है और वे सभी एक दूसरे के लिए लाभदायक हैं।'² उनका मत है कि सभी धर्मों का मुख्य उद्देश्य तो अन्तर्मान को जगाना है और इन अर्थ में सभी समान हैं। मनुष्य में धर्म के रूप पर कितना स्तब्धता हुआ है, यह सब विवेक शून्य होने के कारण है। स्वदेशी का वह भी अल्पजन्म महत्वपूर्ण है। गाँधी के पूर्व संस्कृत तिलक ने स्वदेशी पर जोर दिया था। अहिंसक ने भी इसे महत्व दिया है। गाँधी के अनुसार स्वदेशी का वह हर्ष कट्टर एकरूपता नहीं बनना बल्कि अपने आम-पन की वस्तुओं के प्रति डेन करना निश्चय है। स्वतंत्रता प्राप्ति के पूर्व इसका अर्थिक महत्व भी था। गाँधी जी के अनुसार स्वदेशी हमारे अन्तर की भावना है, जिसमें अन्ध विज्ञान जगता है और हमारे परिदृश से नज़ा पुरता है। गाँधी ने स्वदेशी की भावना को राजनीतिक, धार्मिक एवं धार्मिक दोनों पक्षों से जोड़कर इसके महत्व को समझाया है। स्वदेशी की भावना ही मुझे अपने धर्म में बने रहने की प्रेरणा देनी है। गाँधी जी की कहा गया है कि 'स्वधर्म निधन श्रेष्ठः पर धर्मो भयावहः।' इसका मतलब यह भी नहीं है कि मेरा धर्म ही सर्वश्रेष्ठ है और दूसरे धर्म निकृष्ट हैं। इसका अर्थ यह भी नहीं लगता जहाँ चाहिये कि मेरा धर्म खराब होने के कारण त्याग्य है और दूसरा धर्म श्रेष्ठ होने के कारण अंगीकार करने योग्य है। जो धर्म में समझौता हो सकती है लेकिन हमने पलायन करना आवश्यक है, इसे छोड़ देने का प्रयत्न अवश्यक है। जितना मैं अपने धर्म का आदर करता हूँ उतना ही मुझे अन्य धर्मों का आदर करना चाहिये। सभी

1. ईश्वरदास मुकुन्द दास टाडुल, टी. डब्ल्यू, पृ. 419

2. पृष्ठ 14, 1915 के लिखी कविता सदन में दिने गने पत्र में टाडुल, ईश्वरदास टाडुल एवं पृष्ठ 14 एवं के गीत सदन, सदन सदन टाडुल, टी. डब्ल्यू, पृ. 311-317

धर्म मानवता की पवित्र धरोहर हैं, उनमें न कोई छोट है और न कोई बड़ा। उन्होंने ईसाइयों को संशोधित करते हुए कहा कि 'माउन्ट सिनाई पर सर्जन' को मैं उतना ही महत्व देता हूँ जितना कि पगबद्ध गीता को, लेकिन मुझे इस 'सर्जन' का आनन्द लेने के लिए ईसाई होने की आवश्यकता नहीं है और एक ईसाई को गीता का ज्ञान ग्रहण करने के लिए हिन्दू होने की आवश्यकता नहीं है। बल्कि धर्म कराना तो एक फुटित अधार्मिक कृत्य है जिसका किसी भी धर्म की मूल भावना से मेल नहीं खाता।

राजनीतिक दृष्टि से भी स्वदेशी का बड़ा महत्व है। मैं यह नहीं कहता कि धर्म का राजनीति से कोई संबंध नहीं है। राजनीति को धर्म से पृथक् करते ही यह मुद्दे के समान है जिसे गाड़ दिया जाना चाहिये। स्वदेशी की भावना हमें स्थानीय संस्थाओं और ग्राम पंचायतों से जोड़ती है। भारत वास्तव में एक गणतंत्रीय देश है और इनकी वजह से ही यह अनेक पपड़े खाकर भी जीवित है। स्वशासन की दिशा में स्वदेशी एक बहुत बड़ा कदम है। आर्थिक और औद्योगिक जीवन में व्यापक प्रभाव है। स्वदेशी को न मानने के कारण ही तो भारत की यह दुर्गति हुई है। यदि हम स्वदेशी को अब भी स्वीकार कर लें तो भारत की पिछे जाने वाली पूंजी थप सकती है। स्वदेशी एक जीयन शैली है, जीवन का धर्म है, यह हरिद्र नारायण का जीविकोपार्जन है। दिनप्रति मानव का एक अत्यन्त आवश्यक गुण है। एक सत्याग्रही के लिए तो यह अत्यन्त आवश्यक है। जिसमें अर्धभाग है वह सत्य के नजदीक नहीं पहुँच सकता, विनम्रता अन्दर से आती है, बाह्य आडम्बर से इसका कोई संबंध नहीं है। सच्ची विनम्रता मानवता की सेवा में संलग्न रहने में ही निहित है।

सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा और निष्क्रिय प्रतिरोध

अन्याय पर आधारित व्यवस्था और इसके संचालन से अहिंसक तरीके से लड़ने के दो महत्त्वपूर्ण हथियार सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा और निष्क्रिय प्रतिरोध हैं। ये प्रभावशाली प्रविधियाँ हैं, लेकिन इनके मूल में अहिंसा है जिसे किसी भी क्रियेत पर नहीं छोड़ा जा सकता। गाँधी के लिए अहिंसा और प्रेम एक ही घस्तु के दो नाम हैं, सत्कारात्मक अर्थ में अहिंसा सबसे बड़ा प्रेम और उत्तम है। शार्प ने अपनी पुस्तक 'दि पॉलिटिक्स ऑफ नानवाइलेंस एक्शन' में अहिंसा के सिद्धान्त और व्यवहार की विस्तृत समीक्षा की है। शार्प के अनुसार अहिंसक कार्यवाही को छोटे तौर पर तीन भागों में बाँटा जा सकता है— अहिंसक असहयोग, अहिंसक विरोध एवं अनुनय तथा अहिंसक हस्तक्षेप। संक्षेप में गाँधी के दर्शन के तीन अभिन्न अंग हैं— सत्य, अहिंसा और आत्मोत्तम। ये तीनों ही एक दूसरे से इतने जुड़ गये हैं कि इन्हें पृथक् करना ही संभव नहीं है। केवल हिंसा से मुक्ति ही अहिंसा नहीं है, यह तो निःस्वार्थ का चरमोत्कर्ष है, यह तो आत्मोत्तम की परावृष्टि है। यह तो सर्वोत्कृष्ट प्रेम की अभिव्यक्ति है।

स्वयं गाँधी जी के ही शब्दों¹ में, आज के इस पाशविक शक्ति के युग में यह असम्भव सा लगता है कोई इसे आत्मीकर कर दे। मुझे लोग कहते हैं कि अंग्रेज हिंसा के अतिरिक्त और किसी के समझ झुकेगे ही नहीं। मैं यह मानता हूँ कि जहाँ कायरता और हिंसा में से एक को चुनना हो तो मैं हिंसा को चुनने की सलाह दूँगा। जब मेरे ज्येष्ठ पुत्र ने मेरे से पूछा कि उसे क्या करना चाहिये था यदि वह मौजूद होता जबकि 1908 में मैं बुरी तरह घायल कर दिया गया था। उसका प्रश्न था क्या उसे भाग जाना चाहिये था या मुझे मरता हुआ देखता रहता अपना शारीरिक शक्ति के द्वारा मुझे बचाता। मेरा उत्तर यह था कि उसका हिंसा के प्रयोग द्वारा मेरी रक्षा करना उसका कर्तव्य था। मैंने भी बोअर युद्ध, तथाकथित जुलम विद्रोह एवं युद्ध में भाग लिया था। अतः मैं उन्हें हथियारों के प्रशिक्षण देने की बात भी कहता हूँ जिसका हिंसा में विश्वास है। मैं चाहूँगा कि सम्मान की रक्षा हेतु भारत चाहे हथियारों का प्रयोग करते बजाय इसके कि वह कायर या असहाय बना रहकर अपमानित होता जाय।

लेकिन मैं यह मानता हूँ कि अहिंसा हिंसा से कहीं अधिक प्रभावशाली और श्रेष्ठ है, समाशीलता दण्ड से अधिक मान्योचित है। समाशीलता योद्धा का आभूषण है लेकिन यह तब ही गौरव भवित होती है जबकि दण्ड देने की शक्ति हो, यह अर्पहीन है यदि दुर्बल समाशील होने का डोंग रचता है। लेकिन शक्ति केवल शारीरिक ही नहीं होती, इसका उद्गम दृढ़ इच्छा शक्ति में है। मैं स्वप्नदृष्ट नहीं हूँ, मैं व्यावहारिक आदर्शवादी होने का दावा करता हूँ। अहिंसा का धर्म केवल ऋषि मुनियों के लिए नहीं है, यह सामान्य जन के लिये भी है। इसानो का कानून अहिंसा है जिस प्रकार एक पशु का धर्म हिंसा है। पशु में भी आत्मिक शक्ति होती है लेकिन उसे शारीरिक शक्ति के अलावा इसका आभास नहीं होता। मानव की गरिमा उच्च विधि की अनुपातना में निहित है और वह आत्म शक्ति, यदि भारत तत्तवार का रास्ता अपनाता है तो हो सकता है कि उसे शान्ति विजय प्राप्त हो जाय। लेकिन तब भारत में गौरव की वस्तु नहीं रह जायेगा। मैं मानता हूँ कि भारत का विश्व को एक संदेश है। उसे यूरोप का अन्यायानुकरण नहीं करना है। मेरा जीवन अहिंसा के माध्यम से भारत की सेवा करना है जो कि मेरे विचार में हिन्दू धर्म का भी मूलार है।²

चूँकि सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा एवं निष्क्रिय प्रतिरोध की पृष्ठभूमि में अहिंसा है अतः अहिंसा की अवधारणा को कुछ विस्तार के साथ स्पष्ट करना आवश्यक प्रतीत हुआ। अब सत्याग्रह, सविनय अवज्ञा एवं निष्क्रिय प्रतिरोध की अवधारणाओं को स्पष्ट करने के पूर्व किंग मार्टिन लूथर का एक वस्तुव्यवसायिक प्रतीत होता है। मार्टिन लूथर

1. यंग इट्रिय, 1919-1922 (मार्च 1992) पृ. 259-63 से नानवानेन एव ए हाजमा, पोलिसी एव ए मिशन का सार उद्धृत।

ने कहा कि 'दूसरे देशों में तो मैं ट्यूरिस्ट के रूप में जाता हूँ लेकिन भारत में मैं एक तीर्थ यात्री के रूप में आता हूँ। उस भारत का अर्थ महात्मा गाँधी है जो समस्त युगों के एक वास्तविक महान् पुरुष हैं। महत्त्वपूर्ण बात तो यह है कि भारत वह देश है जहाँ सामाजिक परिवर्तन की अहिंसक तकनीक विकसित हुई जिन्हें हमारे लोगों ने मॉटेगुमरी, अल्लामा एवं दक्षिणी अमेरिका में अन्यत्र काम में लिया है। ये तकनीक प्रभावशाली एवं स्थायी लगी। ये कारण साबित हुई।'¹ रविशंकर² लिखते हैं कि बर्लिन के नवीनतम म्यूजियम में गाँधी जी के सम्मान में स्थापित उनकी विज्ञात भव्य मूर्ति के पास एलबर्ट आइन्स्टीन का यह उद्धरण लिखा हुआ है कि 'आगामी पीढ़ियों मुश्किल से ही यह विश्वास करेंगी कि ऐसे हाड मांस का पुतला कभी इस पृथ्वी पर भी चलता था। 'वहाँ दो और गाँधी जी के वस्तुस्थिति उद्घृत किये हुये हैं, उनमें एक यह है कि 'सत्याग्रह वह हथियार है जो चुपचाप काम करता है और सबको ऐसा लगता है कि यह धीरे-धीरे काम करता है वस्तुतः ऐसा कोई दूसरा हथियार नहीं है जो इतना प्रत्यक्ष और तेजी से काम करता हो।' दूसरा है कि राजनीतिक शक्ति के रूप में अहिंसक प्रतिरोध अभी शैशवावस्था में ही है, इसकी क्षमताओं का अभी पूरा पता नहीं चलता है, जनता का अभी इसपर क़ानून नहीं हुआ है और मीडिया ने अभी इसे सही प्रकार प्रचारित नहीं किया है। 'इनके अतिरिक्त यहाँ यह भी लिखा हुआ है कि तानाशाही शक्तियों, शस्त्रीकरण एवं मौक़रशाही की हठधर्मिता के विरुद्ध अहिंसा की शक्ति निरन्तर बढ़ती जा रही है। किसी भी प्रकार की हिंसा के विरुद्ध यह अत्यन्त शक्तिशाली एवं प्रभावशाली शक्ति है। यहाँ गाँधी जी के कुछ चित्र भी प्रदर्शित किये गये हैं जिनमें मेन्चेस्टर टेक्सटाइल वर्क्स, ब्रिटिश हाउस ऑफ़ कामन्स को दिया गया भाषण, स्वदेशी समाज के सित्ये की गई उनकी अपील एवं ब्रिटिश फ़ात की होली, बाँड़ी फूच एवं 1942 के भारत छोड़ो आन्दोलन से संबंधित चित्र प्रमुख हैं।'

सत्याग्रह की अवधारणा का सूत्रपात

गाँधी जी द्वारा लिखित 'श्रीवेन्सेज ऑफ़ ब्रिटिश इंडियन्स इन साउथ अफ़्रीका' में अन्वय के विरुद्ध जिस शैली का जिक्र किया उसे बाद में जाकर सत्याग्रह कहा गया। उन्होंने इसने यही लिखा कि 'दक्षिणी अफ़्रीका में हमारी शैली प्रेम से घृणा को जीतने की है। हम व्यक्तियों को दण्डित नहीं करना चाहते बल्कि सिद्धान्ततः उनके दावों दातनाये भोगना चाहते हैं।'³ गाँधी ने प्रारंभ में इसे 'पैसिव रेजिस्टेन्स' कहा और इसका

1-2 शिवशंकर द्वारा उद्धृत, वेबसाइट दी गो डॉट, इन ब्लेस्ट ऑफ़ एन अल्टरनेटिव, पॉलिटिक्स इण्डिया, वेबसाइट, पृ 12

3 दि पर्सिक्शनरिय रिजिजन, मिनिस्ट्री ऑफ़ इन्फ़ार्मेशन एन्ड पब्लिक रिलेशन्स, गवर्नमेंट ऑफ़ इण्डिया, 1958-59 भाग 6 पृ 48

अर्थ समझाया। हिन्द स्वराज्य¹ में गाँधी ने लिखा है कि 'सत्याग्रह या आत्मबल को अंग्रेजी में पैसिव रेजिस्टेन्स' कहते हैं। यह शब्द उस तरीके के लिए व्यवहार में किया गया है जिसमें अपने हक पाने के लिए लोगों ने खुद कष्ट उठाया है। यह शास्त्रबल का उत्पन्न है। मुझे जो काम पसन्द न हो उसे मैं न करूँ तो मैं सत्याग्रह या आत्मबल से काम लेता हूँ। मिसाल के लिए मान लीजिये सरकार ने एक कानून बनाया जो मुझ पर लागू होता है। यह मुझे पसंद नहीं है। अब मैं अगर सरकार पर हमला करके उसे वह कानून रद्द करने को मजबूर करूँ तो मैंने शरीरबल से काम लिया। पर मैं उस कानून को मंजूर ही न करूँ और उसे न मानने की जो सजा मिले उसे खुशी से भुगत लूँ तो मैंने आत्मबल से काम लिया अथवा सत्याग्रह किया। सत्याग्रह में अपनी ही बलि देनी होती है।

इस बात को तो सभी स्वीकार करेंगे कि पर बलि से आत्म बलि कहीं ऊँची चीज है। फिर सत्याग्रह की लड़ाई अगर न्यायसंगत न हो तो केवल लड़ने वाले को ही कष्ट उठाना पड़ता है। यानी अपनी भूल की सजा वह खुद ही भुगतता है, दूसरों को उसका दंड नहीं भोगना पड़ता। ऐसी घटनाये कितनी ही हो चुकी हैं जिनमें लोग नाहक दूसरों से लड़े-झगड़े। कोई भी आदमी निश्चय होकर नहीं कह सकता कि अमुक काम खराब ही है। पर जब तक वह उसे खराब समझता है तब तक उसके लिए तो वह खराब ही है। ऐसी दशा में वह काम न करना और इसके बदले में वह जो दुःख मिले उसे भोग लेना यही सत्याग्रह की कुंजी है।²

सत्याग्रह के दर्शन के मूल में यह धारणा निवास करती है कि इस विश्व में केवल सत्य का ही अस्तित्व है और यही सत्य चिन्तन है और विकास की ओर से जाता है। हमारे प्राचीन शास्त्रों में सत्य के विपरीत शक्तियों का दमन करने के लिए धर्म-युद्ध की बात कही गई है जिसे केवल अवतार ही धरातल पर आकर लड़ते हैं। गाँधी जी ने धर्म युद्ध की बात को तो स्वीकार किया लेकिन युद्ध को अहिंसक बना दिया। स्वयं उन्हीं के शब्दों में सत्याग्रह का अर्थ सत्य से लगे रहना या आत्मिक शक्ति को धरातल पर ले जाना और इसके द्वारा विरोधी को गलत रास्ते से ठीक रास्ते पर लाना है। सत्याग्रह में हिंसा का प्रवेश होते ही यह समाप्त हो जाता है। सत्याग्रह आत्म शुद्धि की लड़ाई है। यह धार्मिक युद्ध है, धर्म करने का आरंभ शुद्धि से करना ठीक माना जाता है।³ सत्याग्रह का मूल मंत्र यही है कि सत्याग्रही स्वयं कष्ट उठाये, विरोधी को यातना न दे। सत्याग्रह की सफलता सत्ता द्वारा अधिकाधिक दमन के कारण भारी यातना भोगने में निहित है।³ अपनी आत्मिक शक्ति से विरोधी पर विजय प्राप्त करे। सत्याग्रही का

1 मोहनदास करमचन्द गाँधी हिन्द स्वराज्य, सत्य-हित प्रकाशन पृष्ठ 84-85

2 गाँधी आत्मकथा, पृ 378

3 पद्म हिंसा, 8 अक्टूबर, 1930

उद्देश्य अन्यायी को दबाना नहीं होता है बल्कि उसका हृदय परिवर्तन करना होता है। पुन. गाँधी जी के शब्दों में, 'वह व्यक्तिगत कष्ट सहन के द्वारा अधिकार प्राप्ति का एक तरीका है। यह शत्रुओं के द्वारा मुकाबला करने का उल्था है। सत्याग्रह सब धारों वाली तलवार है जिसका किसी तरह भी प्रयोग किया जा सकता है। जो इसका प्रयोग करता है वह दोनों का कल्याण करता है। खून की एक बूँद बहाये बिना यह दूरगामी परिणाम पैदा करता है।¹ उनके अनुसार सत्याग्रह केवल साखर के विरुद्ध ही नहीं किया जा सकता, वह किसी अन्याय के विरुद्ध भी किया जा सकता है।²

सत्याग्रही के गुणों में यह आवश्यक है कि वह सहिष्णु हो। उसके हृदय में प्रेम और पूर्ण सहिष्णुता होनी चाहिये ताकि अन्य व्यक्ति बिना किसी मय के उसकी आलोचना भी कर सके। सहिष्णु होने के साथ ही साथ बसे बहादुर भी होना चाहिए। गाँधी जी के ही शब्दों में 'नामर्द कभी सत्याग्रही हो ही नहीं सकता, इसे पक्का समझिये। हाँ, यह सही है कि देह से दुबला पतला आदमी भी सत्याग्रही हो सकता है। सत्याग्रह एक आदमी भी कर सकता है और साखो आदमी मितकर भी। सत्याग्रही को फौज खड़ी करने की जरूरत नहीं पड़ती। कुस्ती से कत्ता सीखने की जरूरत भी नहीं होती। उसने अपने मन को वश में किया कि यह फिर बनराज सिंह की तरह दहाड़ सकता है और उसकी गर्जन जो लोग उसके दुश्मन बन बैठे हों उनका कत्तेजा कंपा देती है।³

सत्याग्रही के अन्य गुणों में मय रहित होना, शरीर श्रम में निष्ठा रखना, स्वदेशी से प्रेम, अस्पृश्यता निवारण, विनम्रता और सर्वधर्म समानत्व में मनस्स, वाचा, कर्मणा विश्वास करना भी आवश्यक है।

सत्याग्रह की प्रविधियाँ

गाँधी जी ने सत्याग्रह को एक राजनीतिक अस्त्र के रूप में काम में लिया। जिन रूपों में उन्होंने सत्याग्रह का प्रयोग किया उनमें निम्नलिखित मुख्य हैं —

1. असहयोग

असहयोग के नम्ररात्मक एवं सकारात्मक दोनों ही पहलू हो सकते हैं। गाँधी जी के शब्दों में नुराई से असहयोग करना भर्त्ताई से सहयोग करने के बराबर है, लेकिन अहिंसा इसके लिए अनिवार्य है। हिंसा दृति से किन्च मन्त्र असहयोग अन्त में दुनिया में नुराई को हटाने के बजाय बढ़ाने का हथियार बन जाता है।⁴ असहयोग का तात्पर्य

1 हिन्द स्वराज्य, पृ. 79

2 मोदी समान और विचार, पृ. 45B.

3 प्रोफेसर एच. एल्लर, सत्याग्रह, हिन्द स्वराज्य के नव जीवन परिनिर्देशक, अक्टूबर 1912.

4 हिन्द स्वराज्य पृष्ठ 89

आत्म समर्पण नहीं है, धृणा भी नहीं है, बुरी नीयत भी नहीं है, विरोधी का नुकसान भी नहीं है— केवल न्याय के लिए अन्याय के विरुद्ध अपने सारे समर्पण का खींच लेना है जिससे अन्यायी का हृदय परिवर्तित हो जाय ।¹ विरोधी की असुविधा के कारण जो उसे कष्ट हो उससे सत्याग्रही को भी कष्ट होना चाहिये क्योंकि असहयोग व्यक्ति से नहीं किया जाता, जीवन से नहीं किया जाता, मानवता से नहीं किया जाता, वह तो अन्याय से किया जाता है, उसे चाहिए कि वह प्रतिपक्षी को वह अनुभव करादे कि सत्याग्रही उसका मित्र और शुभचिन्तक है ।²

2. सविनय अवज्ञा

सन् 1933 में गाँधी जी ने सविनय अवज्ञा आन्दोलन चलाया । इसका अर्थ अहिंसा और मर्यादा के साथ कानून को भंग करना है । इसका उद्देश्य व्याप्त अनैतिक कानूनों को अहिंसात्मक ढंग से तोड़ना है । असहयोग की भाँति इसमें भी विरोधी को प्रेम से जीतना है । यह तब ही संभव है जबकि सत्याग्रही में सच्चाई हो, श्रेष्ठ भावना हो, वह संयमी एवं अनुशासित हो तथा उसमें धृणा तथा दुर्भावना न हो ।

उपवास शरीर, मन और आत्मा की शुद्धि करता है । वह इन्द्रियों का दमन करता है और उस सीमा तक आत्मा को मुक्त करता है । हड़ताल सरकार और जनता के मन को प्रभावित करने वाला शस्त्र है जिसके द्वारा अपनी न्यायोचित माँगें मनवाई जाती हैं । बहिष्कार का प्रयोग गाँधी जी ने विदेशी चीजों, न्यायालयों, सरकारी नौकरियों, विद्यालयों, उपाधियों आदि को त्यागने की अपील द्वारा किया । उन्होंने स्वयं रोलट एक्ट के विरोध में उन्हें प्राप्त केसरे हिन्द पदक, जुलु विरोह पदक एवं बीआर दुद्ध पदक का बहिष्कार किया । डॉ. गाँधीनाथ धवन³ के अनुसार गाँधी जी ने बहिष्कार को सत्याग्रह में बहुत कम स्थान दिया है । इसके अलावा उनका इस बात पर भी बल है कि बहिष्कृत व्यक्ति को आवश्यक सेवाओं से वंचित नहीं किया जाना चाहिये । ऐसा करना हिंसा है । हिंसा का अर्थ अन्यायी शासक और उसके द्वारा बनाये गये अनैतिक कानून के विरोध में स्वेच्छा से उस देश या स्थान को छोड़ कर अन्यत्र चले जाना है ।

फरवरी 27, 1930 के यंग इंडिया में गाँधी जी ने सत्याग्रहियों के लिए निम्नलिखित नियमों का पालन करना आवश्यक बताया —

- 1 सत्याग्रही क्रोध न करे ।
- 2 वह विरोधी के क्रोध को बर्दाश्त करे ।

1 पारदर के अनुभव पृ. 139

2 के एन. वर्मा राजनीतिक विचारधाराएँ भाग-2, पृ. 471 पर उद्धृत ।

3 गेटीकाय पत्र, वही पुस्तक 242

3. यदि विरोधी उसे कोई हानि पहुँचाये तो भी वह उसे सहे, बदला न ले, दण्ड के भय के कारण वह विचलित न हो।
4. किसी अधिकारी द्वारा गिरफ्तार किये जाने के आदेश पर सहर्ष गिरफ्तारी दे, यदि उसकी सम्पत्ति जन्म की जा रही हो तो उसका भी विशेष न करे।
5. यदि कोई ऐसी सम्पत्ति ली जा रही है जो सत्याग्रही के कब्जे में है और जिसका वह न्यासी है तो उसकी रक्षा करना उसका फर्ज है चाहे इस कार्य में उसके प्राण घटे जायें।
6. अतः एक सत्याग्रही कभी भी अपने विरोधी को अपमानित नहीं करेगा और इस प्रकार की किसी गतिविधि में भाग नहीं लेगा जो अहिंसा की भावना के विरुद्ध हो।

3. निष्क्रिय प्रतिरोध

कुछ लोग सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध में विशेष अन्तर नहीं करते, लेकिन ऐसा उचित नहीं है। निष्क्रिय प्रतिरोध एक राजनीतिक हथियार है जबकि सत्याग्रह आध्यात्मिक शक्ति का प्रतीक नैतिक शस्त्र है। निष्क्रिय प्रतिरोध निर्बलों का शस्त्र है जबकि सत्याग्रह वीरों का। निष्क्रिय प्रतिरोध में शत्रु अपना विपक्षी के लिए प्रेम का कोई स्थान नहीं देता। निष्क्रिय प्रतिरोध में हिंसा की संभावना हो सकती है जबकि सत्याग्रह तो किसी भी हालत में हिंसा के प्रयोग की अनुमति नहीं देता।

सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध में अन्तर

गौपी दर्शन के सुप्रसिद्ध व्याख्याकार डॉ. गोपीनाथ धवन के अनुसार सत्याग्रह और निष्क्रिय प्रतिरोध में मूल अन्तर इस प्रकार है —

1. निष्क्रिय प्रतिरोध जिस रूप में पश्चिमी देशों में प्रचलित था वह एक काम चलाकू राजनीतिक शस्त्र है जबकि सत्याग्रह एक नैतिक शस्त्र है और उसका आधार है शारीरिक शक्ति की अपेक्षा।
2. निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बल का शस्त्र है जबकि सत्याग्रह का प्रयोग केवल वही कर सकता है जिसमें बिना मारे मरने का साहस है।
3. निष्क्रिय प्रतिरोध में उद्देश्य होता है प्रतिपक्षी को इतना परेशान करना कि वह हार मान ले। सत्याग्रही का उद्देश्य है प्रेम और धैर्यपूर्वक कष्ट सहन द्वारा विरोधी का हृदय परिवर्तन करना।
4. निष्क्रिय प्रतिरोध में विरोधी के लिये प्रेम की गुंजाइश नहीं होती, पर सत्याग्रह में पृष्ठा, दुर्भावना इत्यादि के लिए कोई स्थान नहीं होता।
5. निष्क्रिय प्रतिरोध सत्तात्मक है जबकि सत्याग्रह मत्तात्मक है।
6. निष्क्रिय प्रतिरोध नियन्त्रित रूप से कार्य करता है, इसका कष्ट सहन अनिवार्य

पूर्वक और निष्फल होता है। सत्याग्रह विधेयात्मक रूप से कार्य करता है- प्रेम के कारण प्रसन्नता से कष्ट सहन को फलप्रद बनाता है।

7. निष्क्रिय प्रतिरोध में आन्तरिक शुद्धता का अभाव होता है और वह नैतिक साधनों को आवश्यक रूप से नहीं अपनाता और प्रयोग करने वालों के नैतिक सुधार की अपेक्षा करता है। सत्याग्रह में उद्देश्य सिद्धि और आन्तरिक सुधार में घनिष्ठ संबंध है।
8. निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग सार्वभौमिक नहीं होता। उसका प्रयोग घनिष्ठ संबंधियों के विरुद्ध नहीं किया जाता जबकि सत्याग्रह का प्रयोग सार्वभौमिक है। सत्याग्रह अपने मित्रों, अपने परिवार और यहाँ तक कि अपने स्वयं के विरुद्ध भी किया जा सकता है।
9. निष्क्रिय प्रतिरोध दुर्बलता और निराशा की भावना से प्रयुक्त होने के कारण मानसिक और भौतिक दुर्बलता को बढ़ाता है। सत्याग्रह सदा आन्तरिक शक्ति पर जोर देता है और उसका विनाश करता है।
10. निष्क्रिय प्रतिरोध वास्तव में निष्क्रिय नहीं होता, उसका प्रतिरोध सदा सक्रिय होता है। सत्याग्रह उसकी अपेक्षा अत्याचार और अन्याय के विरुद्ध अधिक फलप्रद और निश्चित विरोध है।¹

राज्य, स्वराज्य, जनतंत्र एवं समाजवाद

गाँधी के चिन्तन के मूल में स्वतंत्रता है, यह स्वतंत्रता व्यक्ति की है और साथ ही यह परिस्थिति निरपेक्ष भी है। व्यक्ति का ध्येय आत्म साक्षात्कार अथवा सत+चित्त+आनन्द की प्राप्ति करना है, अतः सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थाएँ ऐसी होनी चाहिए जो व्यक्ति की स्वतंत्रता में तनिक भी बाधक न हों, बल्कि सहायक हों। दूसरे शब्दों में केन्द्रीकृत संस्थाएँ मनुष्य की स्वतंत्रता एवं आत्म-निर्णय के अधिकार को कुण्ठित करती हैं। अतः ऐसी सारी संस्थाएँ त्याज्य हैं जो हिंसा, उत्पीड़न एवं पाशविक शक्ति पर आधारित हों। चूँकि राज्य हिंसा पर आधारित है, अतः यह समाज के लिए बहुत आवश्यक और उपयोगी नहीं है। आदर्श स्थिति में तो राज्य की आवश्यकता ही नहीं होगी, लेकिन जब तक इसकी आवश्यकता पड़े इसका न्यूनतम प्रयोग होना चाहिए। राज्य केन्द्रीकृत व्यवस्था का प्रतीक है और केन्द्रीकरण का अहिंसा से कोई तालमेल बैठ ही नहीं सकता। केन्द्रीकरण व्यक्ति की स्वतंत्रता और अन्तःकरण से मेल नहीं खाता। राज्य दुर्बलतम स्थिति में फिर भी बर्दाश्त किया जा सकता है। जय प्रकाश नारायण के शब्दों में केन्द्रीय सत्ता रेलगाड़ी में छतों की घटी की भाँति हो जिसका मुझफिर आवश्यकता पड़ने पर उपयोग कर सके। वैसे गाँधी का राज्य सत्ता से कोई प्रेम न था,

वह तो प्रायः कहा करते थे कि भले आदिमियों का राज सत्ता से कोई सरोकार नहीं होना चाहिये। यही कारण था कि उन्होंने यह सुझाव दिया था कि स्वतंत्रता प्राप्ति के उपरान्त कांग्रेस लोक सेवक सभ के रूप में परिवर्तित हो जाय और जो लोग सत्ता की राजनीति और पद प्राप्ति में रुचि रखे उन्हें कांग्रेस छोड़ देनी चाहिये। सार यह है कि राज्य कोई श्रेष्ठ संस्था नहीं है, यदि मनुष्य इसके बिना ही काम चला सके तो सर्वोपरि है लेकिन धुंकि यह सभ्य नहीं प्रतीत होता अतः राज्य की समाज और मनुष्य के सामाजिक संबंधों में न्यूनतम भूमिका ही रहनी चाहिये। यहाँ गाँधी और मार्क्स एक दूसरे के बहुत नजदीक आ गये हैं, मार्क्स का कथन है कि जब समाज वर्ग विहीन हो जायेगा तो स्वतः राज्य मुर्झा जायेगा। गाँधी ज्यादा व्यावहारिक एवं तार्किक है जबकि वह प्रारंभ से ही राज्य को दुर्बल अवस्था में देखना चाहते हैं जबकि मार्क्स वर्ग शत्रुओं को नष्ट करने के लिए सफलतापूर्वकाल में तो राज्य को अत्यधिक शक्तिशाली बना देते हैं। मार्क्स यह भूल जाते हैं कि राज्य पर क्रांति वर्ग अपनी सत्ता का स्थितिीकरण कर लेने देगा। मानव स्वभाव के पारखी गाँधी राज्य और उस पर क्रांति वर्ग-को प्रारंभ से ही दुर्बलतम देखना चाहते हैं।

गाँधी द्वारा प्रतिपादित स्वराज की अवधारणा के तीन मुख्य तत्त्व हैं — प्रथम, उन्होंने व्यक्ति की स्वतंत्रता पर बल दिया है न कि सामूहिक स्वतंत्रता पर। जनता के स्वराज का अर्थ व्यक्तियों के स्वराज का ही तो योग है।¹ व्यक्ति की स्वतंत्रता को नकार कर कोई भी समाज स्वतंत्र नहीं हो सकता। यदि व्यक्ति की स्वतंत्रता का लोप हो जाता है तो फिर समाज में बचता ही क्या है? व्यक्ति की स्वतंत्रता को नष्ट करने से समाज ही नष्ट हो जाता है। व्यक्ति की स्थिति मशीन के पुर्जों की भाँति हो जायेगी।²

द्वितीय, स्वतंत्रता का आधार अहिंसा है। अहिंसा के बिना स्वराज की कल्पना भी नहीं की जा सकती। भ्रष्टाचार, संगठन, धर्म और प्रेस की स्वतंत्रता राज्य के लिए आवश्यक है। गाँधी के शब्दों में 'मेरी स्वराज की कल्पना के बारे में कोई प्राप्ति नहीं होनी चाहिए। यह विदेशी नियंत्रण से पूर्ण स्वतंत्रता और साथ ही आर्थिक स्वतंत्रता भी है। इस प्रकार आपके पास राजनीतिक और आर्थिक दोनों ही स्वतंत्रताएँ हैं, इसके भी दो और उद्देश्य हैं जिनमें एक नैतिक और सामाजिक है और इसी से जुड़ा उच्चतम अर्थों में धर्म है। इसमें हिन्दू धर्म, इस्लाम और ईसाई धर्म हैं लेकिन यह इन सबसे भी ऊपर है। आप इसे सत्य कह सकते हैं जो कि एक जीवित सत्य है, जो सब जगह है, जो समस्त विनाश और परिवर्तन से भी परे है। नैतिक और धार्मिक उद्घाटन अहिंसा से पहचाना जा सकता है। यह स्वराज का अर्थ है जो विकृत हो जायेगा यदि इसका कोई भी भाग गलत हुआ तो हम सत्य, अहिंसा, ईश्वर में जीवित विश्वास के बिना राजनीतिक और

1. एरिन, मार्च, 25, 1939.

2. एरिन, फरवरी, 1942.

आर्थिक स्वतंत्रता तथा नैतिक और सामाजिक विकास प्राप्त नहीं कर सकते ।'

स्वयं गांधी जी¹ के शब्दों में हम ग्राम स्वराज्य की अवधारणा को संक्षेप में प्रस्तुत करते हैं —

‘मेरा ग्राम स्वराज्य का विचार है कि यह एक पूर्ण गणराज्य है, जो अपनी मूलभूत आवश्यकताओं के लिए अपने पड़ोसियों से स्वतंत्र है और फिर भी वे एक दूसरे पर आश्रित हैं— सत्याग्रह और असहयोग पर आधारित अहिंसा ग्रामीण समाज का सम्बल होगा । चूंकि प्रचलित अर्थ में कोई सजा की व्यवस्था नहीं होगी । यह पचायत ही, वहाँ की व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका होगी ।— यह पूर्ण जनतन्त्र होगा जिसकी आधारशिला व्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता होगी । यहाँ व्यक्ति ही अपनी सरकार का निर्माता होगा ।’ पुनः गांधी जी² के अनुसार ‘स्वतंत्रता नीचे से प्रारंभ होनी चाहिये । प्रत्येक गाँव एक गणराज्य अथवा पचायत का राज्य होगा । ऐसा समाज अनगिनत गाँवों का होगा जहाँ जीवन समुद्र की लहरों की भाँति एक के बाद एक घरे या वृत्त के जैसा होगा, जिसके मूल में व्यक्ति होगा । गाँधी के स्वराज की अवधारणा स्वदेशी पर आधारित स्वावलम्बन को लेकर चलती है जो पश्चिमी जनतंत्र की अवधारणा से मूल नहीं खाती । पश्चिम की नकल करना जूठन खाने के समान है जो शर्म की बात है । स्वराज का अर्थ यह भी है कि जनता स्वयं अपनी व्यवस्था का निर्माण करे जो वहाँ की राजनीतिक, सांस्कृतिक, भौगोलिक परिस्थितियों एवं आवश्यकताओं के अनुरूप हो ।’ उन्होंने³ लिखा है कि ‘मैंने एक दारिद्र्य पीड़ित भारत का चित्र नहीं खींचा है जिसमें लाखों आदमी अनपढ़ हैं । मैंने तो अपने लिए ऐसे भारत का चित्र खींचा है जो अपनी बुद्धि के अनुकूल मार्ग पर निरन्तर प्रगति कर रहा है । मैं इसे पश्चिम की मरणासन्न सभ्यता की पई क्लास या फस्ट क्लास नकल के रूप में चित्रित नहीं करता ।’

गांधी जी ने जनतंत्र को परिभाषित करते हुए बताया कि यह समाज के सभी वर्गों के समस्त भौतिक और आध्यात्मिक साधनों की सबकी भलाई के लिए संगठित करने की कला और विज्ञान है ।⁴ उनका मानना है कि जनतंत्र वह है जिसमें दुर्बल और सबत सभी लोगों को समान अवसर प्राप्त हो, लेकिन उनका मत है कि विश्व में ऐसा देश कोई भी नहीं है ।⁵

अनिवार्यतः गांधी जी के चिन्तन में प्रजातंत्र के प्रति निष्पक्ष प्रकट होती है क्योंकि उनकी विचारधारा में व्यक्ति को जो सम्मान प्राप्त है, वही प्रजातंत्र का भी आधार है ।

1 हरिजन, जुलाई, 26, 1942

2 हरिजन, 28 7 1946

3 हरिजन, 26 7 1942

4 -5 हरिजन पृष्ठ 27, 1939

सार यह है कि व्यक्ति का सर्वोच्च एवं सर्वांगीण विकास गाँधी जी के चिन्तन में प्रमुख स्थान रखता है। यदि प्रजातंत्र, शासन अथवा जीवन की वह पद्धति है जो समाज के सभी व्यक्तियों को समानता के घरातल पर संगठित कर उन्हें उनकी सर्वोच्च मजिल तक पहुँचाती है तो गाँधी को यह अत्यन्त प्रिय है लेकिन पश्चिमी प्रजातंत्र अथवा संसदीय प्रणाली ऐसा करने में सर्वथा असमर्थ है।

संसदीय जनतंत्र के बारे में गाँधी जी के विचार उनके मुख्य ग्रन्थ हिन्द स्वराज्य¹ से यहाँ उद्धृत किये जा रहे हैं। जिसे आप पार्लियामेंट की भाँति कहते हैं यह तो बाज़ और बेइया है। ये दोनों शब्द कठोर हैं, पर उस पर पूरी तरह चरितार्थ होते हैं। उसे बाज़ मैं इसलिये कहता हूँ कि अब तक उसने एक भी अच्छा काम अपने-आप नहीं किया। उसकी स्वाभाविक रूप से ऐसी स्थिति है कि उसके ऊपर दयाव देने वाला कोई न हो तो वह कुछ भी न करे। और बेइया वह इसलिये है कि जो मन्त्रिमंडल यह बनाती है उसके दश में रहती है। पार्लियामेंट के मेम्बर ढोंगी और स्वार्थरत होते हैं। सभी को अपनी अपनी पड़ी रहती है। पार्लियामेंट कुछ करती है तो डर कर ही करती है। आज जो किया जाय उसे कल रद्द करवा देना पड़ता है। उन्हीं के एक मखन लेखक कार्लायल ने पार्लियामेंट को 'दुनिया का बकवास घाना' कहा है जो जिस दल का सदस्य होता है वह आँख मूंदकर उसी को थोटा देता है, देने को मजबूर है। कोई इस नियम का अपवाद बन जाय तो समझ लीजिये कि उसकी मेथरी के दिन पूरे हो गये। जितना समय और पैसा पार्लियामेंट बरबाद करती है उतना समय और पैसा छोड़े से भले आधिनियों को सौंप दिया जाय तो बढ़ा हो जाय—एक मंत्री ने तो यहाँ तक कह दिया है कि पार्लियामेंट इस समय नहीं रही कि कोई सच्चा ईसाई उसका सदस्य हो सके।

पार्लियामेंट को मैंने जो बेइया कहा वह भी ठीक ही है। जो दुर्गति बेइया की होती है यही सदा उसकी होती रहती है। प्रधान मंत्री को पार्लियामेंट की चिंता अधिक नहीं होती। वह तो अपनी शक्ति के मद में चूर रहता है। उसका पक्ष कैसे जीते इसी की उसकी चिंता रहती है।

जो अंग्रेज चुनाव में मत देने के अधिकारी 'वोटर' है उनकी बाइबिल अखबार हो रहे हैं। अखबारों के सहारे वे अपनी राय कायम करते हैं। अखबार ईमानदार नहीं हैं। एक बात को वे दो रूप में देते हैं। एक पक्ष याता जिस बात को पर्यट बनाकर दिखाता है दूसरे पक्ष याता उसी को खई-बना देता है। ऐसे अखबार जिस देश में हों वहाँ के लोगों की अंध बना क्या होगी—ऐसे लोगों की पार्लियामेंट भी वैसी ही होनी चाहिये।

सार यह है कि गाँधी ऐसे जनतंत्र में विश्वास करते हैं जिसमें दुर्लभतम व्यक्ति को प्राथमिकता मिले (इसको अन्त्योदय कहा गया है) जिसमें व्यक्ति सर्वोपरि हो, जिसमें

किसी भी आत्मा का दमन न हो, जिसमें कोई ऊँचा या नीचा न हो, जिसमें सबकी सहभागिता हो और केवल सच्चा के बल पर किसी भी और यहाँ तक कि एक व्यक्ति पर भी निर्णय न गिरा जाय। यह सत्ता का पूर्ण विकेंद्रित रूप है जो अहिंसा और सहयोग पर आधारित है। स्पष्ट है कि ससदीय जनतंत्र का वर्तमान स्वरूप अपने शुद्धतम स्वरूप में भी गाँधी को स्वीकार नहीं है। यही कारण था कि उन्होंने स्वतंत्रता प्राप्ति के उपांत कांग्रेस के प्रचलित स्वरूप के विघटन की बात जोर देकर कही थी। उसे लोक-सेवक संघ के रूप में परिवर्तित होने पर जोर दिया था क्योंकि सत्ता में रहकर आप इसे नियमित नहीं रख सकते। इसको नियमित सत्ता से दूर रख कर ही किया जा सकता है क्योंकि सत्ता मनुष्य को घट कर देती है। गाँधी को विश्वास था कि 'यदि मेरा स्वप्न पूरा हो जाय तो भारत के सात लाख गाँवों में से प्रत्येक गाँव में समृद्ध प्रजातंत्र बन जायेगा, उस प्रजातंत्र का कोई व्यक्ति अनपढ़ न रहेगा, काम के अभाव में कोई बेकार नहीं रहेगा।'¹

यदि समाजवाद का अर्थ सभी नागरिकों की स्वतंत्रता, समानता एवं भातृभाव के सिद्धान्तों पर आधारित सर्वांगीण विकास है तो गाँधी जी को ऐसे समाजवाद से कोई आपत्ति नहीं है। अस्तमान विचारण, शोषण, पूँजीवाद, अनियमित व्यक्तिगत सम्पत्ति आदि के गाँधी भी प्रबल विरोधी हैं। यहाँ उनका चिन्तन समाजवादी है, लेकिन उन्हें उस समाजवाद से घृणा है जो व्यक्ति की स्वतंत्रता को छीन कर एक समूह या वर्ग को दे दे तथा समाजवादी समाज की रचना के नाम पर राज्य प्रचण्ड शक्तियों का अपिग्रहण कर ले। उनकी मान्यता थी कि प्रचलित समाजवाद के विभिन्न प्रकार व्यक्ति की स्वतंत्रता पर प्रहार करते हैं। व्यक्ति के पास कुछ भी नहीं रहता, यहाँ तक कि शरीर भी उसका नहीं है।

सुप्रसिद्ध अमेरिकन पत्रकार लुई फिशर ने गाँधी जी से पूछ लिया कि क्या वह समाजवादी है? गाँधी ने उत्तर में कहा कि मेरे समाजवाद का मतलब है सबके लिए समाजवाद। मैं मूंगे, बहरे और अंधों की राह पर प्रगति नहीं करना चाहता। जिसे आजकल समाजवाद कहा जाता है, उसमें अपने व्यक्तित्व की रक्षा नहीं होती, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता नहीं रहती, आपका अपना कुछ भी नहीं होता।²

प्रो. किशोरीलाल मधुवाला का कथन है कि बहुत से व्यक्तियों को साम्यवाद और गाँधीवाद बिल्कुल समान दिखाई देंगे— कुछ लोगों का विचार है कि हिंसा रहित साम्यवाद गाँधीवाद है लेकिन यह समानता उसी प्रकार भ्रामक है जिस प्रकार यह कहना कि लाल रंग पीले तथा नीले रंग रहित हरा रंग है अथवा एक कीड़ा बिना रहित सर्प है।³ आचार्य

1 हरिवन, 26/7/1942

2 दिव्य भगवत द्वारा उद्धृत, यही पुस्तक, पृ 135

3 के. जी. मधुवाला गाँधी एण्ड मार्क्स, पृ 39

विनोबा भावे गाँधी और मार्क्स के चिन्तन में मौलिक अन्तर मानते हैं और दोनों विचार धाराओं में कहीं मेल नहीं देखते।¹ स्वयं विनोबा के ही शब्दों में, मार्क्सवाद हिंसा को अपनाने में नही हिचकता, ईश्वर को मानने से इस्कर करता है यह धर्म को अफ्रीम के समान समझता है। यह गाँधी के धर्म प्रधान विचारों से मेल नहीं खाता।

समाजवाद और गाँधी चिन्तन के मूल में अन्तर साधनों को लेकर है। प्रथम, गाँधी का स्पष्ट विचार है कि उत्तम साधन की प्राप्ति के लिए साधन भी उत्तम ही होने चाहिये जबकि समाजवाद में साधनों की पवित्रता की कोई अवधारणा ही नहीं है। द्वितीय, गाँधी किसी भी हालत में वर्ग-संघर्ष को स्वीकार नहीं करते जबकि समाजवादी चिन्तन का यह केन्द्रीय बिन्दु है। मानव संबंधों में हिंसा की गाँधी-चिन्तन में कतई गुजाइश नहीं है जबकि साम्यवाद अपने ध्येय तक पहुँचने में हिंसा के खुलकर प्रयोग की इजाजत भी दे देता है। सार यह है कि गाँधी वर्ग-संघर्ष की जगह वर्ग-सामंजस्य में विश्वास रखते हैं। तृतीय, राज्य की अवधारणा को लेकर भी गाँधी और मार्क्स में एक मौलिक अन्तर है। यह सही है कि मार्क्स ने अन्ततोगत्वा जिस समाज की कल्पना की वह राज्यविहीन है क्योंकि यह वर्गविहीन बन जाता है। जैसा कि पहिले भी स्पष्ट किया जा चुका है कि मार्क्स राज्य के मुकाम की बात करते हैं। यहाँ बर्ट्रेण्ड रसल का यह कथन सटीक है कि जबकि साम्यवादी दल स्वयं में एक सुविधाभोगी वर्ग बन गया है तो समाज वर्ग विहीन कैसे होगा? जब तक समाज वर्ग विहीन नहीं बनता तब तक राज्य विहीन नहीं बन पायेगा क्योंकि जैसा कि मार्क्स मानते हैं राज्य एक वर्ग के ह्रास में बढपुतती है और इसका उद्देश्य दूसरे वर्ग का शोषण करना है। यहाँ मार्क्स के मुकाबले गाँधी अधिक सम्यवादी एवं सार्थक हैं। चौथी बात यह है कि दोनों के चिन्तन का धरातल भी एक सा नहीं है। गाँधी उन चन्द विचारकों में हैं जिनके चिन्तन की व्यक्ति न केवल इकाई है बल्कि उसके मूल में है। मार्क्स के चिन्तन में व्यक्ति उभर नहीं पाया, उन्होंने समाज और समूह के कल्याण की बात सोची, लेकिन गाँधी समूह की तानाशाही से व्यक्ति की रक्षा के प्रति जागृक थे। व्यक्तिगत सम्पत्ति को लेकर भी दोनों में वयपि ज़ाफ़ी समानता मिलती है लेकिन गाँधी कहीं अधिक क्रांतिकारी नज़र आते हैं। गाँधी का ऐसा कथन कि 'सभी भगिनों, डाक्टरों, कज़ीलों, व्यापारियों एवं अन्य लोगों को एक दिन के ईमानदारी से किये गये कार्य के लिए समान वेतन मिलना चाहिये, मार्क्स के साहित्य में ऐसा कहीं नहीं मिलता। अंत में विनोबा के शब्दों में दोनों में अन्तर इस प्रकार है। 'दो आदमी एक दूसरे से मिलते जुलते थे कि लोगों को बड़ी आसानी से एक दूसरे के बारे में पता हो जाता था, परन्तु उनमें अंतर केवल इतना था कि एक साँस ले सकता था और दूसरे की साँस गायब थी। प्रो. शान्तिप्रसाद वर्मा² की इस बात से सहमति व्यक्त

1 प्रो. शान्तिप्रसाद वर्मा, *बेर्ट्रेण्ड रसेलिक थ्योरी, विकसित व्यक्तिगत धारा, देहली, पृ. 432*

2 विनोबा की प्रेरणा, बरनोका पुस्तक पृ. 17.

की जा सकती है कि गाँधी ने मार्क्सवाद के आधार को ही अस्वीकार कर दिया है जिसके दो मुख्य कारण हैं। प्रथम कि यह जनता पर घोषा गया है और द्वितीय कि यह सामाजिक परिवर्तन केवल अहिंसा के द्वारा ही सम्भव है। अस्तित्ववादियों एवं 'न्यूलेफ्ट' ने मार्क्सवाद की कमजोरी को पकड़ा है और वह मनुष्य की उपेक्षा है। इस प्रसंग में गाँधी को प्रमुख दार्शनिक कहा जायेगा जिन्होंने इससे न केवल अपना असंतोष ही व्यक्त किया बल्कि एक हल भी सुझाया, जो शायद एक मात्र व्यावहारिक हल है।

अंत में डॉ॰ महादेव प्रसाद शर्मा के शब्दों में गाँधी चिन्तन की सम्बद्धता पर यह कहा जा सकता है — 'गाँधी-दर्शन विशुद्ध भारतीय उपज है। विश्व के लिए यदि भारत का कोई संदेश है तो वह उसमें निहित है। भारत की उन्नति और विकास का यदि कोई अपना विशिष्ट मार्ग है तो उसे वहाँ ढूँढ जा सकता है। युद्ध और संघर्ष की विभीषिका से व्रतित विश्व राजनीति को गाँधी-दर्शन भारत की अभयदान रूप भेट है।'¹ गाँधी के आलोचक इस कथन को अतिशयोक्तिपूर्ण कह सकते हैं। वे कह सकते हैं कि गाँधी कोई प्रवृत्ति पूर्ण राजनीतिक अथवा आर्थिक विचारक नहीं थे। जैसा कि पं॰ जवाहरलाल नेहरू का कथन है कि 'हिन्द स्वतन्त्र्य' वर्तमान समस्याओं का हल ढूँढने में मदद नहीं कर पाती। ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त अव्यावहारिक है, आज तक कोई सही मायने में ट्रस्टी नहीं बना, मानव स्वभाव को दृष्टिगत रखते हुए राज्य की प्रबल भूमिका से इन्कार नहीं किया जा सकता। आधुनिक सामाजिक संरचना में आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्था की अपरिहार्यता को गाँधी नजर अन्दाज कर देते हैं जिसके कारण वह स्वप्रलोकीय विचारकों की श्रेणी में घले जाते हैं। इस आलोचना में न जाकर केवल इतना ही कहा जाना यहाँ उपयुक्त है कि समस्याओं का एक मात्र समाधान चाहे गाँधी चिन्तन न हो लेकिन समाधान ढूँढने की दिशा में जब प्रयास किये जायेंगे और जिस मॉडल पर सहमति होती प्रतीत होगी वह पूर्णतया चाहे 'गाँधीयन' न हो लेकिन गाँधी के बहुत नजदीक होगी। बन्धन मुक्त जीवन, सच्चाई, सरलता, निर्मलता, सौम्यता, सुख दुःख में अविचलितता, अन्तःशक्ति, निर्भयता, अपाहिम, शाश्वत प्रेम और शांति, आत्म त्याग, सहिष्णुता, सह-अस्तित्व, सत्य, अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य ताकि मनुष्य आत्म साक्षात्कार को प्राप्त कर सके जो कि जीवन का सर्वोत्कृष्ट ध्येय है। ये सब नैतिक, आध्यात्मिक और दार्शनिक सत्त्व हैं लेकिन इनको नकार कर क्या ठोस सामाजिक और राजनीतिक जीवन की आधार-शिला रखी जा सकती है। क्या अनैतिक मनुष्य श्रेष्ठ राजनीतिक अथवा राजनेता बन सकता है? केन्द्रीय व्यवस्था क्या हिंसक नहीं है, यदि मानव की स्वतंत्रता अशुण्य बनाये रखनी है तो क्या राजनीतिक और आर्थिक ढांचा विकेंद्रित नहीं होना चाहिये? व्यवस्था के मूल में व्यक्ति को प्रतिष्ठापित करना और इसे विकेंद्रित बनाना क्या एक अनुदात्त क्रान्तिकारी विचार नहीं है। क्या शांति और विकास में गहरा संबंध नहीं है। यदि है तो

क्या शक्तों पर होने वाला तावड़ तोड़ चर्चा किसी भी दृष्टि से जायज है ? सार यह है कि क्या सामाजिक संरचनाएं एवं नूतन मूल्यों का सृजन आज की सबसे बड़ी आवश्यकता नहीं है। यदि है तो इससे गांधी चिन्तन की प्रासंगिकता, शाश्वतता और उपादेयता स्थापित होती है।

मानवेन्द्रनाथ राय

(1887-1954)

मानवेन्द्रनाथ राय, जिन्हें देश-विदेश के बौद्धिक और शैक्षणिक क्षेत्रों में एम. एन. राय के नाम से अधिक जाना जाता है, एक विलक्षण व्यक्ति थे। उनकी जीवन यात्रा अनेक सफर एवं उतार चढ़ाव लिये हुये रही है। वह क्रान्तिकारी, राष्ट्रवादी, अन्तर्राष्ट्रवादी, प्रखर मुद्रिजीवी, चिन्तक और कर्मयोगी थे। उन्होंने क्रान्तिकारी के रूप में जीवन प्रारम्भ किया, फिर प्रखर साम्यवादी रहे और अंत में नव-मानववाद के संस्थापक के रूप में विख्यात हुये। वह गांधी और कांग्रेस के कट्टर आलोचक थे, लेकिन जीवन के मध्याह्नक में जिस दर्शन के वह प्रवर्तक हुये वह कई दृष्टियों से गांधी के समीप चला गया। वह एक प्रसिद्ध लेखक भी थे और उनकी रचनाओं का बौद्धिक जगत में बड़ा सम्मान भी हुआ। उन्होंने अनेक देशों की अनेक बार यात्रायें की। उनका विश्व के क्रान्तिकारियों शासकों, समाज सुधारकों, चिन्तकों, मुद्रिजीवियों एवं लेखकों से केवल व्यक्तिगत परिचय ही नहीं था, अपितु उनसे विचारों का आदान प्रदान भी होता रहता था। उनका अनेक विषयों का ज्ञान अथाह था और उनके ज्ञान का क्षेत्र भी बड़ा व्यापक था। उनका विज्ञान, धर्म, दर्शन, इतिहास, राजनीति और अर्थशास्त्र का अध्ययन गहन था।

एम. एन. राय का जन्म कलकत्ता के नजदीक एक गाँव में हुआ। उनका प्रारम्भिक नाम नरेन्द्रनाथ भट्टाचार्य था जिसे उन्होंने 1916 में बदलकर मानवेन्द्रनाथ राय रख लिया। प्रारम्भ में उन पर जिन लोगों का प्रभाव पड़ा उनमें स्वामी विवेकानन्द, स्वामी रामतीर्थ एवं दयानन्द सरस्वती मुख्य थे। धीरे-धीरे वह विपिनचन्द्र पाल, आरविन्द घोष की ओर आकृष्ट हुये। सुेन्द्रनाथ बनर्जी से भी वह प्रभावित हुये। विनायक दामोदर सावरकर के साहित्यिक कर्षणों से भी वह प्रभावित हुये। वह क्रान्तिकारियों के सम्पर्क में आये और शीघ्र ही चिटिश विशेषी गतिविधियों में सक्रिय हो गये। 1905 के बंग भंग आन्दोलन में वह भूमिगत हो गये। सर्वप्रथम यह 1907 में गिरफ्तार हुये। क्रान्तिकारी फिर रावड़ा पदचक्र में गिरफ्तार हुये। क्रान्तिकारी गतिविधियों में उन्हें जतीन मुखर्जी से प्रेरणा मिली। 1915 में वह पुनः गिरफ्तार हुये। वह बंगाल के प्रसिद्ध युगान्तर दल के कर्मठ सदस्य माने जाते थे।

प्रथम विश्वयुद्ध के दौरान भारत में क्रान्तिकारी आन्दोलन की सहायताार्थ रशियार फ्रांस करने के लिए वह जर्मनी और जपान गये। राय इसी प्रयत्न को लेकर बर्मा, इंडोनेशिया,

चीन और फिलीपीन्स गये। फिर 1916 में अमेरिका पहुँचे। जैसा कि पहले लिखा जा चुका है कि उन्होंने 1916 में अपना नाम एम. एन. राय रख लिया, यह अपनी सुरक्षा और गोपनीयता बनाये रखने की दृष्टि से सेन फ्रांसिस्को में किया गया। अमेरिकी प्रवास में उनका सम्पर्क ताला लाजपतराय से हुआ जिन्होंने उनकी पूरी सहायता की। अपनी गतिविधियों के कारण वह संकट में आ गये अतः वह मेक्सिको चले गये। वह मेक्सिको की सोशलिस्ट पार्टी के सक्रिय सदस्य बन गये। 1919 में मेक्सिको में उनकी भेंट प्रसिद्ध साम्यवादी नेता माइकेल बोरोडीन से हुई जो मेक्सिको आये थे। इनके प्रभाव में राय ने मार्क्स के भौतिकवादी दर्शन को स्वीकार कर लिया और रूस के बाहर प्रथम साम्यवादी दल की स्थापना का राय को श्रेय मिला। लेनिन के निमंत्रण पर वह द्वितीय कोमिन्टर्न के कांफ्रेंस में भाग लेने के लिये सोवियत रूस गये। शीघ्र ही उनकी लेनिन से घनिष्ठता हो गयी। राय प्रेसीडियम के सदस्य निर्वाचित हुये और अनेक वर्षों तक पार्टी के ईस्टर्न विंग के अध्यक्ष भी रहे।

कालान्तर में राय और लेनिन के बीच वैचारिक मतभेद उत्पन्न हो गये। लेकिन लेनिन उनकी बौद्धिक प्रखरता से प्रभावित थे। लेनिन की मृत्यु के बाद भी वह सोवियत रूस में सम्मान के साथ देखे जाते थे। इसी कारण उन्हें 1926 में चीनी क्रांति के दौरान कोमिन्टर्न का मुख्य सलाहकार बनाकर भेजा गया। राय साम्यवादी जगत के एक उदीयमान व्यक्तित्व बन गये। लेकिन 1929 उनके लिये परिवर्तन का वर्ष सिद्ध हुआ। उनकी स्वतंत्र चिन्तन के अधिकार की घोषणा महंगी पड़ी और उन्हें कोमिन्टर्न से निकाल दिया गया। उन्होंने जर्मनी में भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की शाखा स्थापित करने का प्रयास किया। 1930 में वह भारत लौट आये। सत्य और स्वतंत्रता की खोज में एम. एन. राय 16 वर्षों तक विदेशों में रहे और इस कटु सत्य को लेकर स्वदेश लौट कि मानव कल्याण के लिए मार्क्सवाद और साम्यवाद अपर्याप्त हैं।

1933 में राय पुनः यूरोप गये जहाँ उन्होंने बर्लिन में अन्तर्राष्ट्रीय लेबर और सोशलिस्ट कांफ्रेंस में भाग लिया। 1931 में उन्होंने कांग्रेस के कराची अधिवेशन में भाग लिया। इसी वर्ष उन्हें कानपुर बङ्गल मुखदमे में सजा मिली जहाँ जेल की यातनाओं से उनके स्वास्थ्य पर बुरा असर पड़ा। जेल से छूटने के बाद उन्होंने कांग्रेस में सक्रिय होकर काम किया, लेकिन कांग्रेस नेतृत्व से न बनने के कारण उन्होंने कांग्रेस भी छोड़ दी। दिसम्बर 1940 में उन्होंने अपनी अलग पार्टी बना ली जिसका नाम 'थिंकिंगत डिमोक्रेटिक पार्टी' रखा गया। यह पार्टी भी दिसम्बर 1948 में भंग कर दी गई। 1954 में राय का निधन हो गया। सार रूप में एम. एन. राय के जीवन वृत्त को इन चार भागों में बाँटा जा सकता है।¹

1. रैना सिन्हा, 'पॉलिटिकल आइडियॉलॉजी ऑफ़ एम. एन. राय, नेशनल बुक अकादमी प्रेस, नई दिल्ली,

1. रेडिकल रेवोल्यूशनरी - बचपन से 1919 तक
2. सक्रिय साम्यवादी - 1919 से 1929 तक
3. सक्रिय राष्ट्रवादी - 1929 से 1949 तक
4. एकदिव रेडिकल ह्यूमनिस्ट - 1940 से मृत्युपर्यन्त

एम. एन. राय की मुख्य रचनाएँ निम्नलिखित हैं :-

1. इंडियाज ट्रान्जीशन
2. वन इयर ऑफ नान कोपरेशन
3. आफ्टरमेष ऑफ नान कोपरेशन एण्ड दी फ्यूचर ऑफ इंडियन पालिटिक्स
4. लेटर्स फ्रॉम जेल
5. पीपुल्स प्लान फॉर इकोनॉमिक डेवलपमेन्ट एण्ड ड्राफ्ट कास्टीड्यूशन फॉर फ्री इंडिया
6. न्यू ह्यूमनिज्म
7. पालिटिक्स, पावर एण्ड पार्टीज
8. सांख्यिक पालिटिक्स
9. रीजन, रोमांटिसिज्म एण्ड रेवोल्यूशन, बोल्शूय्म । एण्ड II
10. मेटैरियलिज्म

राय के विचार

राय के विचारों को मुख्यतया दो भागों में बाँटा जा सकता है प्रथम जबकि वह मार्क्सवादी थे और द्वितीय जबकि उन्होंने मार्क्सवाद को नकार कर नवमानववाद की अवधारणा को प्रतिपादित किया। मार्क्सवादी बनने के पूर्व वह भारतीय प्राचीन ग्रंथ जैसे भगवद् गीता एवं भारतीय विचारकों जैसे विवेकानन्द, आरविन्द, सुरेन्द्रनाथ बनर्जी आदि से प्रभावित रहे। यह कहना अतिशयोक्ति नहीं है कि राय बचपन से ही क्रांतिकारी थे और समाज क्रांति द्वारा मातृभूमि की मुक्ति हेतु प्रयत्नशील रहे। वह भारत के सांस्कृतिक राष्ट्रवाद से भी प्रभावित थे। उनको भगवद्गीता के कृष्ण द्वारा अर्जुन को दिये गये इस संदेश में बड़ी प्रेरणा मिलती थी जिसमें कि अपने भाइयों और संबंधियों के खिलाफ भी हथियार उठाने के लिये कहा गया था। धर्मयुद्ध के लिए परम्परागत नैतिकता को भी तिलांजलि दी जा सकती है। गीता द्वारा प्रतिपादित उत्साह और वैराग्य का दर्शन उन्हें बहुत ही प्रेरणादायक लगा। भारत में अंग्रेजों के विरुद्ध संघर्ष को उन्होंने धर्मयुद्ध माना जिसमें कर्तव्य पालन पर जोर दिया गया है। लेकिन वह सुवाक्यता की ओर अग्रसर होते ही मार्क्सवाद से प्रभावित हो गये। यद्यपि उन्होंने 1929 में ही कमिन्टर्न से संबंध विच्छेद कर लिये थे, लेकिन फिर भी मार्क्सवाद का प्रभाव उनके इस प्रपत्र पर दृष्टिगोचर होता है जो उन्होंने उसी वर्ष संपन्न हुई साहौर कांग्रेस के लिए भेजा था। यह प्रपत्र महत्वपूर्ण है और 1929 तक के राय के विचारों की रूपरेखा प्रस्तुत करता है। भारतीय संदर्भ में

उनके विचारों की कार्यप्रणालि क्या स्वरूप ग्रहण करे इसकी एक सलाह हमें मिलती है । इस प्रपत्र¹ की मुख्य बातें इस प्रकार थी —

- 1 भारत एक सघातमक गणराज्य हो जिसका पूर्ण जनतांत्रिक संविधान हो जिसमें कार्यपालिका वयस्क मतधिकार द्वारा निर्वाचित संसद के प्रति उत्तरदायी हो ।
- 2 स्थानीय मामलों में पूर्ण स्वायत्तता हो, प्रान्तों की अपनी सरकारें हो और प्रांतों का भाषायी एवं धार्मिक आधार पर पुनर्गठन हो ।
- 3 भारतीय देशी राज्यों और जमींदारी प्रथा का बिना मुआयजे के उन्मूलन, जनतांत्रिक राष्ट्रीय सरकार के आदेश द्वारा किसानों का इस जमीन पर स्वामित्व ।
- 4 भूमि का राष्ट्रीयकरण और किसानों द्वारा इस जोती हुई जमीन का सरकार को देय भाग कुल आय के 15 प्रतिशत से ज्यादा नहीं हो ।
- 5 कृषि पर सिंचाई कर, बिक्रीकर एवं अन्य ऐसे सभी करों से मुक्ति ।
- 6 छोटे किसानों को सभी करों से मुक्ति ।
- 7 दिवालिये कृषकों को पूरे कर्ज से मुक्ति ।
- 8 कृषकों को सुविधाजनक ऋण देने हेतु कृषि बैंकों की स्थापना ।
- 9 खनिज एवं अन्य जनोपयोगी संसाधनों का राष्ट्रीयकरण ।
- 10 श्रमिकों के आठ घंटे प्रतिदिन से अधिक कार्य करने पर कानूनी प्रतिबन्ध ।
11. श्रमिकों के जीवन स्तर को उन्नत करने हेतु न्यूनतम वेतन का निर्धारण ।
12. बेरोजगारी, बीमारी, वृद्धावस्था, प्रसूति आदि के लिये एक कोष का निर्माण जिसमें 75 प्रतिशत तक कर्मचारियों एवं सरकार द्वारा सहयोग ।
- 13 ट्रेड यूनियनों की स्थापना का कानून द्वारा प्रावधान (आवश्यकता पड़ने पर) दंडात्मक एवं श्रमिकों के राजनीतिक दलों की स्थापना की अनुमति ।
- 14 प्रेस एवं सभों की स्थापना की स्वतंत्रता ।
15. धर्म एवं पूजा की स्वतंत्रता ।
16. अल्पसंख्यकों की सुरक्षा ।
- 17 हथियार रखने का अधिकार ।
18. नि शुल्क एवं अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा ।

राय और मार्क्सवाद

जैसाकि पहिले उल्लेख बताया जा चुका है कि राय माइकेल बोरोटिन के प्रभाव

1. टैल मिन्दा द्वारा रचण, बही पुष्कर, पृ 6-7.

मे मार्क्सवादी बन गये थे। उस समय यह मेक्सिको मे थे। वैसे बोरोडिन से भेंट के पूर्व यह बौद्धिक स्तर पर मार्क्सवाद की ओर आकृष्ट हो चुके थे। यह बात ताला लाजपत राय के ध्यान में भी आई जबकि लालाजी से एम. एन. राय की भेंट अमेरिका मे हुई। लालाजी ने मार्क्स के ग्रंथों का संग्रह भी खरीद कर राय को दिया था। राय ने ही सर्वप्रथम मेक्सिको मे साम्यवादी दल की भी स्थापना की थी। राय की एक प्रमुख विशेषता यह थी कि वह केवल प्रजर बुद्धिजीवी ही नहीं थे, वह एक कर्मठ कार्यकर्ता भी थे। जिसको उनकी बुद्धि स्वीकार कर लेती थी उसे मनसा वाचा कर्मणा पूरा करना भी चाहते थे। मार्क्सवाद को स्वीकार कर लेने के बाद वह उसे प्रचारित प्रसारित करने के कार्य मे संलग्न हो गये।

मार्क्सवादी के रूप मे एम. एन. राय के चिन्तन के विकास को भी दो भागो मे बाँटा जा सकता है। 1917 से 1929 तक वह एक प्रकार से रुढ़िवादी मार्क्सवादी रहे और फिर 1930 से 1980 तक मार्क्सवाद से प्रभावित होते हुये भी इसकी त्रुटियों को देखते रहे। इस दौरान वह रेडिकल कांग्रेस मेन भी रहे। यद्यपि यह कांग्रेस में रहे लेकिन यह गाँधी के आलोचक बने रहे। उन्होंने गाँधी को नैतृत्व अन्वयाधारिक एवं निष्क्रिय लगा। यही कारण था कि उन्होंने कांग्रेस के भीतर ही 'लीग ऑफ रेडिकल कांग्रेस मेन' की स्थापना की। उनका विशेष संपर्क जवाहरलाल नेहरू और सुभाषचन्द्र बोस से रहा लेकिन गाँधी के विरोधी होने के कारण वह कांग्रेस मे अपना स्थान नहीं बना पाये।

जहाँ राय मार्क्स से प्रभावित हुये थे शोष मे निम्नलिखित दिव्दु हैं — यह मार्क्सवाद के मूल दर्शन से प्रभावित हैं कि यह एक पूँजीवादी-साम्राज्यवादी व्यवस्था को बदलना चाहता है क्योंकि यह शोषण पर आधारित है। आर्थिक शोषण, दारता और सांस्कृतिक पिछड़ेपन पर निर्मित जनहित सामाजिक व्यवस्था को तोड़कर नये मूल्यों पर आधारित नूतन समाज-रचना का मार्क्सवाद का उद्देश्य मानवेन्द्रनाथ राय को आकर्षक लगा। एक वर्ग विहीन और राज्यविहीन समाज की स्थापना जिसमें मनुष्य के समस्त बंधन टूट जायें - यह भी उन्हें अभिनन्दनीय लगा। एक बार बंधनमुक्त होने पर मनुष्य की सृजनात्मक शक्ति का अभ्युदय होगा - यह विश्वास राय के चिन्तन का सम्पल बना। शायद यह है कि उपनिवेशवाद, पूँजीवाद, साम्राज्यवाद, फासीवाद, अधिनायकवाद के जकड़न से मनुष्य को मुक्त करने का मार्क्सवाद का सपना एम. एन. राय को बहुत ही सुलभ लगा।

लेकिन व्यावहारिक परावस पर मार्क्सवाद का जो मुख्य चेहरा उपस्थित हुआ उससे राय घबरा गये। बौद्धिक स्तर पर भी उन्हें इसमें त्रुटियाँ नज़र आने लगी। 1929 मे कोमिन्टर्न छोड़ने के पीछे भी मुख्य वही कारण था कि राय मार्क्सवादी होते हुये भी अपने स्वतंत्र चिन्तन के अधिपति बने छोड़ना नहीं चाहते थे। यह स्तर के मार्क्सवादी नेताओं से परावद नहीं था। राय को लगा कि स्वतंत्र चिन्तन तो मनुष्य के समस्त अस्तित्व और

व्यक्तित्व का एक अपरिहार्य तत्त्व है, इसको खो देने के बाद तो मनुष्य के विकास की कल्पना भी दुर्लभ है।

सर्वप्रथम हम द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की अवधारणा को लें जो मार्क्सवादी चिन्तन के मूल में है। इसमें राय को निम्नलिखित खामियाँ नजर आई —

- 1 यह मानव इतिहास को केवल भौतिक शक्तियों के रूप में ही स्पष्ट करता है।
- 2 यह चिन्तन को द्वितीय श्रेणी का महत्व देता है।
- 3 यह मानव की सृजनात्मक शक्ति को द्वन्द्वात्मकता के अधीन कर देता है।
- 4 यह मनुष्य को केवल आर्थिक तत्त्व के स्तर तक गिरा देता है।

राय का कथन है कि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सामाजिक सिद्धान्त आर्थिक निर्णयवाद को लेकर चलता है जो कि गलत है। उनके अनुसार आर्थिक निर्णयवाद सामाजिक विकास के प्रत्येक पहलू की व्याख्या करने में असमर्थ है।

मार्क्सवादी भौतिकवादी सृष्टि के विकास की प्रक्रिया के निम्नलिखित कानून बताते हैं —

- 1 सृष्टि का मूल तत्त्व पदार्थ है जो परिवर्तनशील है और गतिशील है।
- 2 पदार्थ का निहित गुण परिवर्तन है।
- 3 यह परिवर्तन द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया को लिये हुये है।
- 4 यह द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया का उद्गम पदार्थ के निहित तत्त्वों के घर्षण से होता है।
- 5 जब सध्यात्मकता अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच जाती है तो यह अचानक घटित स्पन्दन के साथ गुणात्मकता में परिवर्तित हो जाती है।
- 6 यह स्पन्दन ही क्रांति का बीज कराता है।
- 7 इस परिवर्तन के दो तत्त्व होते हैं— एक नकारात्मक और दूसरा सकारात्मक— नकारात्मक तत्त्व पहिले जाती व्यवस्था को नकारता है और सकारात्मक तत्त्व नकारे हुये में से एक नयी व्यवस्था को जन्म देता है।

एम. एन. राय इस व्याख्या से सहमत नहीं हैं। वह आर्थिक तत्त्व को मना नहीं करते, लेकिन वह यह कहते हैं कि आर्थिक निर्णयवाद और भौतिक निर्णयवाद को एक मानकर चलना गलत है। इनमें प्रथम सीमित रूप में विश्वव्यापी है जबकि द्वितीय

मनुष्य के सामाजिक स्वरूप तक ही सीमित है और यहाँ भी अन्य महत्वपूर्ण तत्वों के अधीन है। मार्क्स को इस सामाजिक संदर्भ में समझना आवश्यक होगा क्योंकि मार्क्स ऐसा मानते हैं कि सामाजिक विकास के नियमों की व्याख्या करते हुये मनुष्य में समाज निर्माण की शक्ति निहित है। राय की मान्यता है कि मनुष्य ने अपने अस्तित्व के संघर्ष में ही समाज का निर्माण किया है। मानव जाति ने व्यक्ति के रूप में ही तो संघर्ष प्रारम्भ किया और कालान्तर में उमने यह अहसास किया कि उसके अस्तित्व का संघर्ष ज्यादा सफल होगा यदि वह अन्य लोगों के साथ मिलकर काम करे अर्थात् इसके समाज के सदस्य के रूप में कार्य करने से समाज का जन्म हो गया।

यद्यपि राय मार्क्स की वैज्ञानिक पद्धति के प्रशंसक थे, लेकिन उनके अनुयायियों ने जो इसे कट्टरपंथ का रूप दे दिया वह उन्हें नापसन्द था। वह इस बात को स्वीकार नहीं करना चाहते थे कि जो कुछ मार्क्स ने लिख दिया वह सही था। यह किसी की कही बात को ईश्वर वाक्य मान कर चलना अविवेकपूर्ण मानते थे। वह इस बात को स्वीकार नहीं करते कि मनुष्य पर कोई बात बोयी जाय, मनुष्य किसी की बात को केवल तब ही स्वीकार करे जबकि वह उसके विवेक के अनुकूल हो। यही कारण था कि राय की संश्लेषित रूप के साम्यवादी नेताओं से नहीं पटी और अन्ततोगत्वा उन्होंने स्वतः और साम्यवादी पार्टी छोड़ी। वह मार्क्सवाद को बदलती परिस्थितियों में ढाल का एक सजीव और सार्वक विचारधारा बनाना चाहते थे। उनका मानना था कि यदि मार्क्सवाद को कट्टरपंथ और संकीर्णता के चारों में बाँधकर रखा गया तो इसकी जीवनदायिनी शक्ति नष्ट हो जायेगी।

राय को इस बात से भी असहमति है कि ज्ञान केवल अनुभव जन्म होता है जैसा कि मार्क्सवाद की मान्यता है। राय मनुष्य की सृजनात्मक शक्ति को नकारना नहीं चाहते। यह कहना भी तार्किक नहीं लगता कि द्रव्य तथा उत्पादन की शक्तियों की गति भी द्वन्द्वात्मक होती है। राय लिखते हैं 'मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद केवल नाम के लिये ही भौतिकवादी है। चूँकि उसका मूलतत्त्व द्वन्द्ववाद है इसलिये तत्त्वतः यह एक प्रत्ययवादी दर्शन है। अतः इसमें आश्चर्य नहीं है कि उसने अठारहवीं शताब्दी के वैज्ञानिक भौतिकवाद की विरासत को अस्वीकार कर दिया और प्युरवाद तथा उनके अनुयायियों के मानववादी भौतिकवाद के विरुद्ध संघर्ष चलाया।'¹ राय ने यह देकर कहा कि द्वन्द्ववाद प्रत्ययवादी तर्कशास्त्र की पद्धति है। मनोगत प्रत्ययवादी तर्कशास्त्र की प्रक्रिया को समग्र वस्तुगत सत्ता की गति की प्रक्रिया के समतुल्य मानना एक निराधार विस्तार है। एम. एन. राय लिखते हैं कि विचारों के गति के नियम द्वन्द्वात्मक नहीं कहे जा सकते क्योंकि मार्क्सवाद न तो उससे पहले के विचारों का निषेध था, बल्कि उसमें

संस्थापक संप्रदाय के अर्थशास्त्र तथा हेगेलवाद के मुख्य तथ्यों का समावेश था। इसी प्रकार लोकतंत्र से समाजवाद में विचारों का सक्रमण द्वन्द्वात्मक नहीं बल्कि अविच्छिन्न था। अतः विचारों की अपनी स्वायत्तता और क्रम होता है तो द्वन्द्वात्मक नहीं बल्कि गत्यात्मक होता है।¹

वस्तुतः राय मार्क्स के द्वन्द्वात्मक दर्शन पर ही प्रहार करते हैं। इसमें उन महान् क्रांतिकारियों के लिए कोई स्थान ही नहीं है जिन्होंने इतिहास को बदला है। राय मनुष्य को केवल पदार्थ मानने से इन्कार करते हैं।

एम एन राय वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त को पूर्ण रूप से स्वीकार नहीं करते। वह इस बात को मानते हैं कि वर्ग सघर्ष है, लेकिन इसके अलावा भी बहुत कुछ है जिसे नकारा नहीं जा सकता। सामाजिक एकता, सामंजस्य, प्रेम, त्याग, सहयोग आदि अनेक तत्व हैं जिनका सामाजिक विकास में महत्वपूर्ण योगदान है। यदि केवल सघर्ष ही होता तो मनुष्य एक दूसरे से सड़कर समाप्त हो गये होते।

मध्यम वर्ग के लोप होने की मार्क्स की घोषणा भी गलत साबित हुई। मध्यम वर्ग का तो बल्कि उत्कर्ष हुआ है। समाज के महत्वपूर्ण त्थों विचारक, राजनेता, राजनीतिज्ञ, प्रशासक, अधिकारी, बुद्धिजीवी, सैनिक आदि प्रायः मध्यम वर्ग से ही आते हैं। मध्यम वर्ग अतिदायी नहीं होता और समाज के स्थापित नियमों एवं नैतिक आयामों का पालन करता है। अस्तु ने इसलिये तो राज्य के स्थायित्व हेतु मध्यम वर्ग की प्रबलता पर जोर दिया था।

कट्टर मार्क्सवादियों पर राय प्रहार करते हुये कहते हैं कि उन्होंने मार्क्स की गलत व्याख्या कर दी है। मार्क्स मानते थे कि क्रांति का उद्देश्य अन्ततोगत्वा मनुष्य की शक्तियों को तोड़ना है, उसे ग्रन्थन मुक्त करना है, उसे स्वतंत्र करना है। इसके लिए अनेक क्रांतियाँ भी हो सकती हैं। राय मानते हैं कि क्रांति तो एक सतत प्रक्रिया है और इसका उद्देश्य सत्य की खोज है। राय मानते हैं कि मार्क्स एक मानववादी थे, मानव स्वतंत्रता के प्रेमी थे और दुनिया के पुनर्निर्माण में विश्वास रखते थे और इसे किसी पूर्व निर्धारित जटिल ढाँचे में बाधना नहीं चाहते थे।

कुल मिलाकर स्पष्ट यह है कि राय मार्क्सवाद को मानववाद के प्रतिवृत्त मानने लगे थे जिसमें वह ज्यादा दोष कट्टर मार्क्सवादियों का मानते थे। उनका कहना है कि सोवियत रूस में जो हुआ वह मार्क्सवाद का प्रतिवाद है। मार्क्सवाद मनुष्य को नकारता है, समष्टि की चेरी पर व्यक्ति की बलि चढ़ाता है और इसलिये मानववादी दर्शन से दूर घटा जाता है।

राय का नव मानववाद

एम. एन. राय का साम्यवादी जगत से दूर जाने का मुख्य कारण यही था कि इसमें व्यक्ति की स्वतंत्रता नष्ट हो जाती है। राय के लिए सर्वाधिक महत्वपूर्ण वस्तु स्वतंत्रता है। स्वतंत्रता व्यक्ति की होती है। समुदाय, राष्ट्र या समाज की स्वतंत्रता उसमें रहने वाले व्यक्ति की स्वतंत्रता से ही नापी जाती है। प्राचीन यूनान में जो सोफिस्ट कहा करते थे, मनुष्य ही प्रत्येक वस्तु का मापदण्ड है राय को भी स्वीकार है। 'मनुष्य ही मानवजाति का मूल है यह राय के नवमानववाद का सार है। मनुष्य ही विकास का आधार है, वह ही इसकी कसौटी है। राय के लिये स्वतंत्रता केवल बाह्य, शारीरिक नियंत्रणों का अभाव नहीं है, यह उसके समग्र व्यक्तित्व की स्वतंत्रता है, उसमें उसके व्यक्तित्व के सारे ही पहलू - राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, भौतिक एवं आध्यात्मिक सम्मिलित हैं। व्यक्ति का यह सर्वांगीण विकास ही स्वतंत्रता की पूर्णता का द्योतक है। स्वतंत्रता का अर्थ है उस वातावरण का निर्माण जिसमें मनुष्य अपनी अन्तर्निहित शक्तियों के पूर्ण विकास करने में समर्थ हो। यह तब ही संभव है जबकि मनुष्य के विकास और मानवीय शक्तियों के पूर्ण उपयोग पर लगे प्रतिबन्ध समाप्त हो जायें। केवल मनुष्यों की हयफड़ियों को दूर कर देना पर्याप्त नहीं है बल्कि उसके समस्त शारीरिक, भौतिक और मनोवैज्ञानिक बन्धन टूटें ताकि वह अपने शायद पाँवों की शक्ति का पूरा उपयोग और उपभोग कर सके।

राय के अनुसार स्वतंत्रता एक नकारात्मक अवधारणा नहीं है और न ही यह अस्पष्ट विचार है। यह तो मनुष्य की शक्ति, प्रकृति और प्रतिभा का संतुलित सामंजस्य है जिसके द्वारा वह अपने विकास के चरमोत्कर्ष पर पहुँच जाता है। उसको अपना कार्यक्षेत्र घटाने के अवसर प्राप्त हैं और जितने अधिक अवसर उसे प्राप्त होंगे उतने ही अनुपात में वह ज्यादा स्वतंत्रता का उपभोग करेगा और जितनी ज्यादा स्वतंत्रता का वह उपभोग करेगा उतनी ही अधिक विकसित स्थिति को वह प्राप्त होगा। राय के अनुसार किसी सामाजिक व्यवस्था की श्रेष्ठता का मापदण्ड यही है कि वह मनुष्य को अपना कार्य चुनने एवं उसे संपादित करने के अधिकाधिक अवसर प्रदान करे। राय के अनुसार मनुष्य के विकास और उसकी स्वतंत्रता के मध्य प्रत्यक्ष और सकारात्मक संबंध हैं। राय बहुत साफ साफ कहते हैं कि स्वतंत्र समाज की कसौटी यही है कि यह मनुष्य को सकारात्मक दृष्टि से कितनी स्वतंत्रता प्रदान करता है।¹²

राय स्वतंत्रता का यथार्थवादी दृष्टिकोण अपनाते हुये कुछ प्रश्न पूछते हैं। प्रश्न हैं - हमारी मूल समस्या क्या है? मानव अस्तित्व का अर्थ क्या है? क्या यह जीवन

1 एम. एन. राय, रिफाउंड कम्युनिज्म, पृ. 98

द्वितीय सिद्धांत का अनुष्ठान, यही पुस्तक, पृ. 44

स्तर उन्नत करना है ? क्या समाज का पुनर्गठन करना है ? क्या अधिक उत्पादन, अधिक ससाधनों की तलाश में पूँजीवाद का विकल्प ढूँढना है ? क्या यह ताबडतोड प्रतिस्पर्धा के स्थान पर नियोजित अर्थव्यवस्था को लाना है ? राय कहते हैं कि ये सारे प्रश्न महत्वपूर्ण हैं लेकिन क्या इनके उत्तर हमें उद्देश्य की ओर ले जाते हैं ? या ये और भी उदात्त ध्येय की ओर अग्रसर करते हैं । नि सन्देह हमारा ध्येय अधिक उच्च और श्रेष्ठ है । राय स्पष्ट तौर पर घोषणा करते हैं कि समस्त मानवीय प्रयासों एवं मनुष्य के संपूर्ण अस्तित्व का एक ही उद्देश्य है और वह है स्वतंत्रता ।

एम एन राय आध्यात्म की भी बात करते हैं और उसे स्वतंत्रता से जोड़ते हैं । वह¹ लिखते हैं कि 'आध्यात्मिक स्वतंत्रता की इच्छा, यद्यपि यह अर्द्धचेतन मन के क्षेत्र में रही है, मानव जीवन के प्रारम्भ से ही संपूर्ण मानव विकसरा की प्रेरक रही है । यह भावना महत्वपूर्ण है कि मनुष्य स्वतंत्र प्राणी है । वह अपने विवेक के अनुसार कार्य करने के लिए स्वतंत्र है और उसमें सही और गलत के बीच अन्तर करने की क्षमता है और वह मानव से ऊपर किसी शक्ति के अधीन नहीं है । धर्म अपने में मनुष्य की आध्यात्मिक स्वतंत्रता हेतु मानव इच्छा की अभिव्यक्ति है । -- विरन्तन काल से एक प्रश्न जो मानव भस्तिष्क को उद्बलित करता रहा है वह यह है कि अनुभव के इस मृत्यु लोक में मनुष्य स्वतंत्र कैसे रह सकता है ? सामाजिक और राजनीतिक दर्शन का उद्देश्य इस पुरातन प्रश्न का उत्तर देना है और इस उत्तर में व्यावहारिक धरातल पर निशान मिलना चाहिये । एक संतोषजनक उत्तर में सिद्ध करने की यह संभावना निहित होनी चाहिये कि स्वतंत्रता मनुष्य का जन्मसिद्ध अधिकार है । मनुष्य की संप्रभुता का विचार पार्मिक सिद्धान्त से अधिक अर्थपूर्ण है जबकि यह ज्ञात हुआ कि स्वतंत्रता की इच्छा मानव की विरासत है और यह सिद्ध हो चुका है कि मनुष्य आध्यात्मिक स्वतंत्रता का अधिकारी है । इसका अर्थ यह हुआ कि मनुष्य को नियति या अलौकिक शक्ति में विश्वास करने की आवश्यकता नहीं है । आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान इसका प्रमाण देता है । यह चेतना कि मनुष्य स्वतंत्र होने में समर्थ है, उसे स्वतंत्र बना देती है और आध्यात्मिक रूप से स्वतंत्र मनुष्य एक स्वतंत्र समाज का निर्माण करता है ।'

एम एन राय विज्ञान पर जोर देते हैं और विज्ञान को सत्य मानते हैं । उनका कथन है कि विज्ञान मनुष्य को जड़ता, मिथ्या विश्वासों और अज्ञात भय से मुक्त करता है । अतः विज्ञान मनुष्य का मुक्तिदाता है । उन्हीं के शब्दों में², 'वैज्ञानिक ज्ञान मनुष्य को उसके अस्तित्व और जीवन के उद्देश्य के संबंध में अनन्तकाल से घटे आ रहे पूर्वाग्रहों से मुक्त करता है । यह मानव स्वभाव के सत्य का रहस्योद्घाटन करता है । मनुष्य यस्तुतः

1 एम एन राय, न्यू इण्डियन, दि डेडिकेट इण्डियन, केल्स पृ 39-40, 26 दिसम्बर 1965, पृ 473

2 एम एन राय, न्यू इण्डियन, वही पानत, पृ 479

विवेकशील प्राणी है। उसकी प्रकृति प्रश्न और खोज करने की है न कि विश्वास कर देने की। यह अज्ञान के अंधकार में चला जाता है, वह अपनी बुद्धि और नियंत्रण से दूर जाकर अंधविश्वास का शिकार बन जाता है, ऐसी भयावह स्थिति से केवल ज्ञान ही मुक्ति दिलाकर उसके पथ को आलोकित करता है। मनुष्य के पास सत्य केवल उसका ज्ञान ही है। जब ज्ञान की रोशनी उसके विवेक को जगाती है तो वह अज्ञान पर आधारित अनेक परिकल्पनाओं को त्याग देता है।¹

एम. एन. राय विज्ञान पर भी मानव की संप्रभुता की घोषणा करते हैं। वह मनुष्य को विज्ञान का स्वामी मानते हैं, दास नहीं। विज्ञान मनुष्य की सर्वोच्चता को विस्तृत करने में सहायक है बाधक नहीं। पुनः उन्हीं, 'के शब्दों' में, 'नव मानववाद आधुनिक विज्ञान की शक्ति पर भी मनुष्य की संप्रभुता की घोषणा करता है जिसने मनुष्य के यथार्थ को उजागर कर दिया है। यह बताता है कि एक विवेकशील और नैतिक समाज संभव है क्योंकि मनुष्य स्वभाव से ही विवेकशील है और इसलिये नैतिक भी है। ऐसा यह किसी के बन्धन में आकर नहीं है बल्कि स्वेच्छा से है चूंकि नैतिकता मानव स्वभाव में ही निहित है।'²

मानवेंद्रनाथ राय ने जिस नव मानववाद की अवधारणा प्रस्तुत की उसमें राष्ट्रवाद का कोई स्थान नहीं है। नव मानववाद राष्ट्रवाद की संकीर्ण सीमाओं में आवद्ध नहीं किया जा सकता। यह तो एक विश्वव्यापी विचार है। 'नवीन मानववाद विश्वराज्यवादी है। आध्यात्मिक दृष्टि से स्वतंत्र व्यक्तियों का विश्वराज्य राष्ट्रीय राज्यों की सीमाओं से परित्यक्त नहीं होगा - वे राज्य पूँजीवादी, परतंत्रवादी, समाजवादी, साम्यवादी अथवा अन्य किसी प्रकार से क्यों न हों ? राष्ट्रीय राज्य मानव के बीसवीं शताब्दी के पुनर्जागरण के आपात से धीरे-धीरे विलुप्त हो जायेंगे। राय ने विश्वसत्यवाद तथा अन्तर्राष्ट्रवाद के बीच भेद किया है। उन्होंने आध्यात्मिक समाज अथवा विश्वराज्यवादी मानववाद का समर्थन किया है। अन्तर्राष्ट्रवाद में प्रत्येक राष्ट्रीय राज्यों के अस्तित्व का विचार निहित है। राय के अनुसार एक सच्ची विश्व सरकार की स्थापना राष्ट्रीय राज्यों का निराकरण करके ही की जा सकती है।'³

जयप्रकाश नारायण की भाँति एम. एन. राय भी दलविहीन जनतंत्र की बात करते हैं। यह दलों को एक बुराई मानते हैं। दल और उनके नेता विधायियों और दलालों की भूमिज्ज अद्य करते हैं और जनता को सत्ता से वंचित कर देते हैं। प्रशासन में जनता की सीधी सहभागिता तब ही संभव है जबकि बीच में दल और उनके नेता नहीं हों। सच्चा लोकतंत्र केवल दलविहीन ही हो सकता है। इस प्रकार राय दलविहीन लोकतंत्र

1. एम. एन. राय, न्यू ह्यूमनिज्म, दही जानक, पृ. 479.

2. ई. ई. बर्न, दही पुस्तक, पृ. 519.

की स्थापना करना चाहते थे। ऐसे लोकतंत्र को उन्होंने 'संगठित लोकतंत्र' की संज्ञा दी है। वह जन समितियों के निर्माण के पक्षधर थे जिनके माध्यम से जनकल्याण की योजनाओं का कार्यान्वयन हो सकता है। वह इस बात पर जोर देते थे कि हमें अपना परम्परागत सोच बन्द करना चाहिये जिसके अनुसार राजनीति का एक मात्र स्वरूप सत्ता-प्रधान राजनीति ही है। सत्ता को साध्य मानकर चलने से ही तो सारी बुराईयाँ पनपती हैं और सत्ता की यह अवधारणा कि यह अपरिहार्य तत्त्व है, अनेक समस्याओं को जन्म देती है, राय ने दलविहीन राजनीति के संचालन हेतु विस्तृत योजना भी प्रस्तुत की।

राय फासिज्म के कट्टर विरोधी हैं क्योंकि इसमें मनुष्य समूल रूप से नष्ट हो जाता है। द्वितीय विश्व युद्ध के मूल में फासिज्म ही था और वैसे वह साम्राज्यवाद के विरुद्ध थे लेकिन फासिज्म को साम्राज्यवाद के मुकाबले बड़ा खतरा मानते थे। उन्होंने फासिज्म को नष्ट करने हेतु अपील की और कहा कि फासिज्म के विरुद्ध संघर्ष में इंग्लैंड, फ्रांस और अमेरिका का द्वितीय विश्व युद्ध में समर्थन करना अनुचित नहीं है। उन्होंने 1942 के भारत छोड़ो आन्दोलन का विरोध किया और कांग्रेस को एक फासिस्ट संगठन तक कह दिया। इसके कारण एम. एन. राय की कांग्रेसी नेताओं और अन्य राष्ट्रवादियों द्वारा कठोर भर्त्सना भी की गई। यद्यपि राय की तीव्र आलोचना की गई है लेकिन राय के समर्थकों ने राय के इस दृष्टिकोण को उचित ठहराया। प्रसिद्ध रायवादी बी. एम. तारकुंडे का मत है कि यदि भारत छोड़ो आन्दोलन सफल हो जाता तो यह 'एन्टर इंडिया मुवमेंट' ¹ सिद्ध होता और फासिस्ट जापानी सेनाओं के लिए भारत प्रवेश का मार्ग प्रशस्त हो जाता।

मूल्यांकन

निःसन्देह राय आधुनिक भारत के आकर्षक व्यक्तित्वों में से एक थे। उनका बहुआयामी व्यक्तित्व था और बौद्धिक जगत में उनके समकक्ष व्यक्ति बहुत कम हुये हैं। वह जीवन भर संघर्ष करते रहे और आधिर तक सत्य की खोज में संलग्न रहे। मनुष्य की स्वतंत्रता उनके समस्त चिन्तन के मूल में है और इसे अशुण्न बनाये रखने का रास्ता यह ढूँढ़ते रहे। बौद्धिक स्तर एवं कर्म के परातल पर वह इसके लिए झुझते रहे। मार्क्सवाद से उनकी आत्मा इसीलिये ठिगनी कि इसमें समष्टि के हेतु व्यक्ति का लोप हो जाता है और समष्टि के नाम पर चन्द लोग अपना वर्चस्व स्थापित कर लेते हैं।

राय के आलोचक उन्हें भौतिकवाद और आध्यात्म के बीच झूलता हुआ देखते हैं। लेकिन उनकी आध्यात्म की अवधारणा एक भौतिकवादी का चिन्तन है, उनके लिए केवल ज्ञानन्द्रियों से प्राप्त अनुभव का ही महत्व है। आन्तरिक प्रेरणा और इन्द्रियों से परो जाकर ध्यानातीत अवस्था को वह स्वीकार नहीं करते। भारतीय संस्कृति की मूल

भावना को उन्होंने नहीं समझा और आध्यात्म का एक पक्षीय दृष्टिकोण ही पकड़ा जिसके कारण वह गहराई में प्रवेश नहीं कर पाये। वस्तुतः यह उनके परिवेश और शिक्षा-दीक्षा से परो करी बात थी। मूल त्रुटि यह है कि उन्होंने एक भौतिकवादी की दृष्टि से आध्यात्म को देखा जबकि इसे समझने का यह तरीका नहीं है।

उनके चिन्तन में कितना विरोधाभास है ? उन्होंने गाँधी को कभी स्वीकार ही नहीं किया बल्कि वह उनके कटु आलोचक ही बने रहे। उन्होंने गाँधी चिन्तन को मध्ययुगीन एवं उनकी जीवन शैली को आदिम बताया, लेकिन जीवन के आध्यात्मिकता में उनका अचेतन और अर्द्धचेतन मन गाँधी के बहुत नजदीक चला गया। स्वतंत्रता की अवधारणा, दलविहीन राजनीति, पंचायती राज की अवधारणा, राज सत्ता एवं राष्ट्रवाद की अवधारणा का विवेचन को तो ऐसा लगेगा कि मानो राय और गाँधी आपस में बातें कर रहे हैं जिनमें सहमति अधिक है। लेकिन राय की भाषा ऐसी है जिससे लगता है कि वह भिन्न घातल पर खड़े हैं। उदाहरणार्थ वैज्ञानिक राजनीति में उन्होंने लिखा है 'क्रांतिकारी राजनीति को वैज्ञानिक दर्शन से प्रेरण लेनी चाहिये। उस प्रेरणा के बिना राजनीति जनोत्तेजको, छतियों और घाकरी दूढ़ने वालों का अखाड़ा बन जाती है। राजनीति का आध्यात्मिकरण नहीं किया जा सकता है। आध्यात्मिक अथवा नैतिक राजनीति प्रायः ठगों और धूर्तों का आश्रय हुआ करती है। हमें स्वयं इसका अनुभव है।'¹ यदि आध्यात्म में एण एन राय का विश्वास है तो राजनीति का आध्यात्मिकरण क्यों नहीं हो सकता। जो एक व्यक्ति कर सकता है उसे करने का परीक्षण समूह भी कर सकता है। यहाँ गाँधी स्पष्ट हैं और एम एन राय अस्पष्ट। गाँधी की बात से कोई असहमत हो यह दूसरी बात है।

निःसन्देह मानवेंद्रनाथ राय अत्यन्त प्रतिभाशाली, कर्मठ एवं विद्वान् पुरुष थे। लेकिन मानव स्वतंत्रता की उनकी अवधारणा कोई नयी नहीं है। प्राचीन भारतीय चिन्तन का मूलधार ही मानव स्वतंत्रता है। यही कारण था कि मानव जीवन का ध्येय ईश्वर से साक्षात्कार न मानकर सत+चित्त+आनन्द की प्राप्ति रखा गया। अहं ब्रह्मास्मि तक कह दिया गया। इस ध्येय की प्राप्ति हेतु मनुष्य को समस्त बंधनों से मुक्त किया गया और उसे ही अपने भाग्य का निर्माता माना गया। सारे चिन्तन में केवल कर्म पर जोर दिया गया। राय भारतीय चिन्तन में अवस्थित स्वतंत्रता की अवधारणा के मर्म को नहीं स्पर्श कर पाये क्योंकि वह जीवन काल के प्रथम पन्द्रह वर्ष तक देश निर्वासित रहे और फिर छः वर्ष जेल में रहे। सोवियत रूस में वह पक्के साम्यवादी बने और फिर जब उनका साम्यवाद से मोह भंग हुआ तो वह भागत लौटे और यहाँ वह गाँधी और बरिपस के आलोचक बने रहे। कुछ आलोचकों का मत है कि स्वयं को बुद्धिवादी और आधुनिक करताने के चक्कर में उन्होंने भारतीय संस्कृति, राष्ट्रीय आन्दोलन और गाँधी की मर्तना करना प्रारम्भ कर दिया।

1 एम एन राय, साहित्यिक पत्रिका, पृ 51-52

दी दी रम्य दंग उद्धृत, दही पुराण, पृ 524

यद्यपि यह आलोचना कुछ अधिक तीखी मालूम देती है लेकिन यह भी सच है कि एम. एन. राय अपने व्यक्तित्व और कृतित्व की छाप गाँधी की तरह भारत के जनमानस पर नहीं छोड़ पाये। निस्सन्देह वह बौद्धिक स्तर पर अवश्य छाये रहे और इस क्षेत्र में उनकी ख्याति देश की सीमाओं को अवश्य लाघ गई। हम उनके समग्र आकलन में प्रोफेसर विश्वनाथ प्रसाद वर्मा से सहमत हैं जो उन्होंने मदनमोहनमाला राय के बारे में इन पंक्तियों में लिखा है। 'उन्होंने कोई नयी चिन्तन यात्रा नहीं दी है। उन्होंने न तो राजनीतिक शास्त्र के क्षेत्र में और न दर्शन में ही किसी पूर्णतः विकसित अविकल विचार पद्धति का प्रतिपादन किया है। वे बुद्धिवादी पुनर्जागरण, भौतिक दयार्थवादी, ब्रह्माण्ड शास्त्र, मानववादी आचारनीति तथा स्वतंत्रता की उत्कट अभिलाषा को एक बिन्दु पर केन्द्रित करना चाहते थे और इसी दिशा में उन्होंने प्रयत्न किया। किन्तु जो समन्वय अन्ततोगत्वा उभारकर सामने आया है वह न तो गंभीर है और न भौतिक फिर भी वर्तमान काल में राजनीतिक चिन्तन पर लिखने वाले जो भारतीय हुए हैं उनमें राय संप्रभवतः सबसे अधिक विज्ञ और विद्वान थे। मानववाद के आध्यात्मिक और सख्तिष्ठ स्वरूप पर अधिक शोध और चिन्तन की आवश्यकता है।'

जवाहरलाल नेहरू

(1889-1964)

एक अत्यधिक सम्पन्न परिवार में जन्मे जवाहरलाल पर परिवेश के पड़ने वाले प्रभाव को उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है। एक रईस की सन्तान की भाँति उनका तालन-पालन हुआ। प्रारंभ में पढ़े प्रभावों में वियोसोफी, विज्ञान और बौद्ध साहित्य का जिक्र किया जा सकता है। पिता मोतीलाल के व्यक्तित्व का प्रभाव भी स्पष्ट है, बौद्धिक दृष्टि से कार्ल मार्क्स का और बाद के वर्षों में मोहनदास करमचन्द गाँधी का प्रभाव है। शिक्षा दीक्षा पर पश्चिमी प्रभाव और विशेष तौर पर हैरो और कैम्ब्रिज की झलक उनके व्यक्तित्व में मिलती है। इस्लामाबाद उच्च न्यायालय में मई 1922 में नेहरू ने इस बात को स्वीकारा कि हैरो और कैम्ब्रिज के पूर्वग्रहों, पसन्दों और नापसन्दों के मामलों में मैं हिन्दुस्तानी कम अंग्रेज ज्यादा था। यद्यपि उन्होंने बार-एट ला की डिग्री प्राप्त कर ली लेकिन कानून में उनकी विशेष रुचि नहीं थी। इंग्लैंड प्रवास के दौरान वह फेलोशिप और समाजवादियों की ओर आकृष्ट हुये। उन्होंने बौद्धिक स्तर पर राष्ट्रीय आन्दोलनों, सामाजिक परिदर्तनों, अन्तर्राष्ट्रीय घटनाओं का गहन अध्ययन किया।

भारत लौटने पर उन्होंने कांग्रेस की सदस्यता ग्रहण की। वह एनीबीसेन्ट की शंभरवर्षीय लीग में भी शामिल हुये। उनकी मराठवा गाँधी से प्रथम भेंट कांग्रेस के 1916 में आयोजित लखनऊ अधिवेशन में हुई, लेकिन इस भेंट में वह गाँधी से प्रभावित नहीं

हुये। वह गाँधी की ओर 1919 में आकृष्ट हुये जबकि उन्होंने ब्रिटिश सरकार के रोलट एक्ट और अन्य दमनकारी कृत्यों का विरोध किया। अमृतसर की जलियाँवाले बाग की घटना ने तो जवाहरलाल को झकझोर दिया। गाँधी की तरह उन्होंने भी ब्रिटिश शासन से न्याय की आशा छोड़ दी।

1920 में जवाहरलाल अवध में हुये किसान आन्दोलन के सपर्क में आये जिससे उनका दृष्टिकोण ही बदल गया। उनको पहली बार पता चला कि किसान की कितनी दयनीय हालत है और वह कितनी विषम परिस्थितियों में रहता है। उनकी ग्रामीण भारत में रुचि बढी और गरीबों और मोहताजों की समस्या हेतु समाजवाद में आस्था जागृत हुई। वैसे इगर्तैंड प्रवास में उनका फ्रेडियन एवं अन्य प्रकार के समाजवादियों से सपर्क हो चुका था और बौद्धिक घरातल पर वह उनकी ओर आकृष्ट भी हुये थे।

1920 में कांग्रेस का नागपुर अधिवेशन सम्पन्न हुआ और इसी के साथ एक नये युग की शुरुआत हुई जिसे स्वतंत्रता आन्दोलन के इतिहास में गाँधी युग के नाम से जाना जाता है। जब गाँधी ने 1921 में असहयोग आन्दोलन प्रारम्भ किया तो जवाहरलाल ने इसमें प्रमुख रूप से भाग लिया। वह स्वतंत्रता आन्दोलन में कूद पड़े और उनकी जेल यात्राओं की शुरुआत होने लगी। अब वह गाँधी के बहुत नजदीक आने लगे और अच्छे साथ हेतु अच्छे साधनों की अवधारणा से प्रभावित हुये। उनको लगा गाँधी भारत की आशा हैं और उनके नेतृत्व में देश को सही दिशा मिल पायेगी।

1926 में नेहरू ने यूरोप की यात्रा की और 1927 में वह सोवियत रूस गये। इन यात्राओं का उनके चिन्तन पर बड़ा प्रभाव पड़ा। बुखेस्त में हुई रशिया राष्ट्री की कांग्रेस में उन्होंने भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के प्रतिनिधि के रूप में भाग लिया और उन्हें यूरोपीय मजदूर संगठनों के अन्तर्विरोधों की जानकारी मिली। वह साम्यवाद की ओर आकृष्ट हुये। सोवियत संघ की यात्रा का उन पर बड़ा प्रभाव पड़ा और उन्हें लगा कि किसानों और मजदूरों की स्थिति सुधारने में साम्यवादी व्यवस्था कारगर साबित हो सकती है। यद्यपि साम्यवाद में पूर्णतया तो उनकी आस्था नहीं जमी, लेकिन पूँजीवादी व्यवस्था के प्रति उनके मन में अग्रिम अवस्था उत्पन्न हुई। उनका मन राष्ट्रवाद और साम्यवाद में उतारता रहा और इन दोनों में समन्वय स्थापित करने की इच्छा बढी रही। चूँकि उनकी राष्ट्रवाद की अवधारणा उदारवाद पर टिकी हुई थी इसलिये जनतंत्र उनकी विचारधारा का एक महत्वपूर्ण अंग बन गया। इसी आस्था ने उन्हें साम्यवादी बनने से रोका क्योंकि यह जितनी ऐसी विचारधारा को पूर्णरूप से स्वीकार नहीं कर सकते थे जिसका आधार लोकतांत्रिक न हो। सही कारण था कि उन्होंने केवल समाजवाद की अवधारणा को स्वीकार नहीं किया बल्कि एक नई अवधारणा को विकसित किया जिसे लोकतांत्रिक समाजवाद के नाम से जाना जाता है। इसके संदर्भ में आगे के पृष्ठों में बधात्यान चर्चा की जायेगी।

1929 में जब वह चात्तीस वर्ष के हुये उन्हें एक बहुत बड़ा सम्मान मिला। वह कांग्रेस के लाहौर अधिवेशन के अध्यक्ष निर्वाचित हुये और उन्होने अपने प्रथम अध्यक्षीय भाषण में कहा 'मैं इस बात को स्वीकार करता हूँ कि मैं समाजवादी और गणतंत्रवादी हूँ और मैं न राजाओं में और न ही एक ऐसी व्यवस्था में विश्वास करता हूँ जिसमें बड़े-बड़े उद्योगपति हो, भारत को समाजवाद में विश्वास करना पड़ेगा यदि वह अपनी गरीबी और असमानता मिटाना चाहे यद्यपि उसे इसके लिए अपने रास्ते दूढ़ने होंगे।'¹ इसके बाद वह कई बार कांग्रेस अध्यक्ष बने और 2 सितम्बर 1946 में जो अन्तरिम सरकार बनी उसके वह उपाध्यक्ष थे। 15 अगस्त 1947 को वह देश के प्रथम प्रधानमंत्री बने जिस पद पर जीवनपर्यन्त वह 27 मई 1964 तक रहे।

लेखक के रूप में जवाहरलाल नेहरू को अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति मिली। उनकी प्रसिद्ध पुस्तकें निम्नलिखित हैं -

1. सोवियत रूसिया
2. सैटर्स फ्रॉम ए फ्रदा टू दिज हाट
3. लिम्पसेज ऑफ वर्ल्ड हिस्ट्री
4. आटोबायोग्राफी
5. दि डिस्कवरी ऑफ इंडिया
6. दि यूनिटी ऑफ इंडिया

नेहरू के राजनीतिक विचार

जवाहरलाल नेहरू को उदारवादी, जनतंत्रवादी, समाजवादी कहा जाता है। उन्हें लोकतांत्रिक समाजवाद का जनक भी माना जाता है। उन्हें राष्ट्रवादी अन्तर्राष्ट्रवादी और शांतिवादी भी माना जाता है। धर्मनिरपेक्षता, संसदीय जनतंत्र और मिश्रित अर्थव्यवस्था की अवधारणा से उनका नाम जुड़ गया है। वह प्रतिभाशाली लेखक थे जिन्होंने अपनी कृतियों से तृतीय विश्व के मुद्रिजीवियों को प्रभावित किया है। वह गुट निरपेक्ष आंदोलन के जनक थे और अन्तर्राष्ट्रीय व्यक्तित्व के धनी थे।

संक्षेप में यही कहा जा सकता है कि उन्होंने जनतांत्रिक ढाँचे के अन्तर्गत सामाजिक परिवर्तन और राष्ट्रनिर्माण की प्रक्रिया को मजबूत किया। उन्होंने भारत जैसे एक परम्परावादी समाज को राज्य के माध्यम से परिवर्तित करने का प्रयास किया, जनतांत्रिक ढाँचे की नींव में नियोजित विकास की प्रक्रिया को प्रारंभ किया। जाति, धर्म और नस्लवाद से आक्रान्त सामाजिक व्यवस्था में धर्म निरपेक्षता की अवधारणा को प्रस्तावित किया। संसदीय व्यवस्था के अन्तर्गत समाजवादी समाज की स्थापना का प्रयास

1. जवाहरलाल नेहरू लिम्पसेज ऑफ वर्ल्ड हिस्ट्री, लन्दन, विंस्टो ह्यूबर्ट पृ 815

क्रिया। अपने समकालीन दो गुटों में विभाजित विश्व में एक गूट निरपेक्ष आन्दोलन को सक्रियता प्रदान की और इसे एक तृतीय शक्ति के रूप में विकसित करने का प्रयास किया।

राज्य

नेहरू का विचार है कि सामाजिक संगठन की प्रक्रिया पर जब विचार करते हैं तो राज्य की अवधारणा प्रमुख रूप से उभर कर आती है क्योंकि राज्य व्यक्ति को आन्तरिक और बाह्य खतरों से सुरक्षा प्रदान करता है और व्यक्ति के विकास हेतु अनुकूल परिस्थितियों का निर्माण करता है। वह नहीं मानते कि राज्य अपने में साध्य है और जो कुछ को वह जामज है। वह राज्य को अपूर्ण दिग्गज की बात मानते हैं लेकिन इसका कोई विकल्प नहीं है और यह सामाजिक संगठन की धुरी है। इसी के इर्द-गिर्द सामाजिक क्रियाकलाप घूमते रहते हैं। मानव जीवन संघर्षमय है। जीवन में आपाधापी और प्रतिस्पर्धा है। व्यक्तियों के स्वार्थ आपस में टकराते हैं, लेकिन क्योंकि सम्मानपूर्वक जीने और व्यक्तिगत विकास का अधिकार सभी को है इसलिये राज्य एक महत्वपूर्ण सशक्त व्यवस्था के रूप में उभर कर आता है। लेकिन यह निरंकुश नहीं हो सकता क्योंकि इसकी शक्तियों का परिसेमन उन कार्यों के संपादन से होता है जिसके लिए वह अस्तित्व में आया है। राज्य के पास बाध्यकारी शक्ति है लेकिन उसका उपयोग वह केवल अनहित में कर सकता है। जनता की सुरक्षा यदि खतरे में है तो वह हिंसात्मक और बाध्यकारी शक्ति के प्रयोग द्वारा अपना कार्य संपादित कर सकता है, लेकिन इसका अर्थ यह भी नहीं है कि वह आन्तरिक शासन के लिए भी सदा बाध्यकारी शक्ति का प्रयोग करे। नेहरू के अनुसार बाध्यकारी और हिंसात्मक शक्ति पर आधारित राज्य निरंकुश हो जाता है और ऐसा दमनकारी राज्य जन विरोधी होने के कारण त्याज्य है।

यद्यपि यह आवश्यकतानुसार व्यावहारिक क्षेत्र में राज्य के कार्यों के सम्पादन में हिंसात्मक प्रवृत्ति के समर्थक है लेकिन इसके पीछे जनहित की भावना होनी चाहिए। वह व्यक्ति या समूहों की हिंसा के मुकाबले राज्य के कानूनों और आस्थाओं में झलकती हिंसा को पतन करते हैं लेकिन इसका औचित्य तब ही है जबकि इसके प्रयोग से सामाजिक विकास हो जिसमें व्यक्तिगत विकास अनिवार्यतः सम्मिलित है।

नेहरू राज्य में आस्था रखते हैं और स्वीकार करते हैं कि सामाजिक परिवर्तन और राष्ट्रनिर्माण में इसकी महती भूमिका है। अपने उद्देश्य की पूर्ति हेतु यदि उसे अपनी बाध्यकारी शक्ति का उपयोग करना पड़े तो वह भी जायज है। इस शक्ति की आवश्यकता को नेहरू अनुमन करते हैं क्योंकि इसके अभाव में राज्य न हो कर¹ वसूल कर पायेगा और न ही सामाजिक परिवर्तन हेतु निश्चित स्वाधो और विरोधी समर्थित समूहों एवं

अवाछनीय शक्तियों के विरुद्ध कार्यवाही ही कर सकेगा। नूतन व्यवस्था के निर्माण के लिए पुरानी अवाछनीय व्यवस्था को तोड़ना भी पड़ता है और उसके लिए राज्य ही कारगर साबित होता है।

नेहरू पर कार्ल मार्क्स और मोहनदास करमचन्द गाँधी दोनों का ही प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। वह राज्य के निर्माण में आर्थिक तत्त्वों के महत्त्व को स्वीकार करते हैं और यहाँ मार्क्स की व्याख्या के बहुत नजदीक पहुँच जाते हैं लेकिन वह राज्य के मानवीय स्वरूप को भी नजर अन्दाज नहीं करते और वहीं आर्थिक तत्त्व प्रमुखता रखते हुए भी प्रमुखतम नहीं है। वह लोककल्याणकारी स्वरूप के समर्थक बन जाते हैं यद्यपि इसका आधार समाजवादी स्वीकार करते हैं। उनका विचार है कि लोककल्याणकारी राज्य की स्थापना तब तक असंभव है जबतक कि समाज में आर्थिक सन्तुलन स्थापित न हो और निम्नतम और अधिकतम आय में ज्यादा अन्तर नहीं हो। लेकिन इसके साथ ही साथ वह इस बात को भी स्वीकार करते हैं कि लोककल्याणकारी राज्य की स्थापना तबतक नहीं हो सकती जबतक कि राष्ट्रीय आय और प्रति व्यक्ति आय में वृद्धि न हो।

सामाजिक परिवर्तन और राष्ट्रनिर्माण की प्रक्रिया में राज्य की महती भूमिका को स्वीकार करते हुए भी नेहरू मानते हैं कि हिंसा और शक्ति पर आधारित होते हुए भी एक दिन ऐसा आ सकता है जबकि राज्य की बाध्यकारी शक्ति का ह्रास होने लगेगा और राज्य करीब-करीब मुझने लगेगा।¹ नेहरू यहाँ कार्ल मार्क्स और महात्मा गाँधी के नजदीक चले जाते हैं। मार्क्स ने अन्ततोगत्वा राज्य के मुझने की बात कही थी और गाँधी जिस सामाजिक व्यवस्था की बात करते हैं उसमें राज्य अत्यन्त दुर्बल होगा। लेकिन राज्य की अवधारणा को लेकर नेहरू न मार्क्सवादी हैं और न ही गाँधीवादी। मार्क्स और गाँधी जहाँ राज्य के स्वरूप को लेकर स्पष्ट बात करते हैं नेहरू के दृष्टिकोण में विरोधाभास है। वह मार्क्स की भाँति राज्य को न तो प्रारम्भ में सर्वाधिकारी बनाते हैं और न ही गाँधी की तरह अत्यन्त विकेंद्रित। वस्तुतः वह मार्क्स और गाँधी के बीच का रास्ता अपनते हैं और कहीं कहीं भ्रमित और अस्पष्ट भी नजर आते हैं। भ्रमित और अस्पष्ट होने का कारण परिस्थितियाँ भी हो सकती हैं। गाँधी के प्रभाव में वह राजनीतिक आर्थिक विकेंद्रिकरण हेतु पंचायती राज के हिमायती भी बनते हैं और बलवन्तराय मेहता समिति की सिफारिशों स्वीकार करते हुए पंचायती राज व्यवस्था का शुभारम्भ करते हैं, लेकिन दूसरी ओर मजबूत केन्द्र की जबरदस्त बकायत करते हैं। कांग्रेस अध्वश के नाते उन्होंने कैदीनेट मिशन प्लान को इसी आधार पर ठुकरा दिया था कि इसके अन्तर्गत कमजोर केन्द्र प्रस्तावित था। नेहरू ने पंचायतीराज संस्थाओं को सुदृढ़ बनाने की दृष्टि से उन्हें

1 अनीतेश दग रिजिन अदुनिक भारतीय राजनीतिक एवं सामाजिक विचारक, तथा पब्लिकेशन, नई दिल्ली से उद्धृत पृ. 285

शक्तियाँ और संसाधन उपलब्ध नहीं कराये जिससे स्पष्ट होता है कि उनकी केन्द्रीकृत राज व्यवस्था और नौकरशाही में आस्था थी तथा विकेन्द्रित व्यवस्था में विश्वास केवल सतही स्तर पर ही था। सार यह है कि सैद्धान्तिक स्तर यद्यपि वह मानते हैं कि केन्द्रीयकरण व्यक्ति की स्वतंत्रता पर आक्रमण है। वह व्यक्ति की स्वतंत्रता की रक्षा करना चाहते हैं लेकिन वह साथ ही आधुनिक समाज में केन्द्रीयकरण को अपरिहार्य भी मानते हैं। इन दोनों में सन्तुलन कैसे किया जाय यही वास्तविक समस्या है।¹

समाजवाद

नेहरू ने स्वीकार किया कि वह समाजवादी हैं। 1927-28 में उनकी यूरोप और विशेष तौर पर सोवियत संघ की यात्रा का उनके चिन्तन पर बड़ा प्रभाव पड़ा। जैसा कि पहिले भी उल्लेख किया जा चुका है कि 1920 में अवध के किसानों की दयनीय स्थिति से वह अत्यन्त व्यथित हुये और इस समस्या के समाधान के लिए वह व्यग्र हो उठते थे। सोवियत संघ की यात्रा से उन्हें इस समस्या का समाधान समाजवाद में मिला। इसकी अभिव्यक्ति उनके 1929 के लाहौर कांग्रेस के अध्यक्षीय भाषण में मिलती है जिसमें उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा था कि भारत की गरीबी और विषमता का अन्त केवल समाजवाद में निहित है। 1936 में भी उन्होंने अपने अध्यक्षीय भाषण में कहा था कि 'भारत की जनता की दरिद्रता, जबर्दस्त बेरोजगारी, क्षीनता तथा पराधीनता का अन्त करने के लिए मैं समाजवाद के अतिरिक्त अन्य कोई मार्ग नहीं देखता। इसके लिए हमारे राजनीतिक व सामाजिक ढाँचे में एक महान् तथा क्रान्तिकारी परिवर्तन होना, भूमि एवं उद्योगों में निहित हितों तथा सामन्तवादी और कुलीनतंत्रवादी भारतीय राज व्यवस्था का अन्त होना आवश्यक है। इसका अर्थ है व्यक्तिगत संपत्ति का अन्त कर देना तथा मौजूदा साम प्रणाली के स्थान पर सहकारी सेवा का एक उच्चतर आदर्श प्रतिष्ठित करना।'।

वैसे समाजवाद को लेकर भारतीय समाजवादियों में अनेक अतिर्याँ रही हैं, कुछ इसे मार्क्सवाद के नज़दीक ले गये तो अन्य इसे गाँधीवाद की ओर। पाँडे प्रधानमंत्री के रूप में जवाहरात्ता नेहरू ने समाजवादी कार्यक्रम के क्रियान्वयन में कई स्थानों पर समझौते किये हों, लेकिन सैद्धान्तिक और बौद्धिक घरातल पर उन्होंने समाजवाद की जो अवधारणा विकसित की उसमें कहीं कोई अस्पष्टता नहीं है।

जीवन के संघर्ष काल में वह सहकारिता पर बल देने लगे थे, लेकिन इसका समाजवाद के मूल दर्शन से कहीं कोई विरोध नहीं है। नेहरू पर मार्क्स का प्रभाव स्पष्ट है लेकिन उन्हें मार्क्सवादी नहीं कहा जा सकता, उन पर गाँधी का प्रभाव है लेकिन वह गाँधीवादी भी नहीं है। वास्तुतः वह लोकतांत्रिक समाजवादी हैं क्योंकि उनका मानना

है कि लोकतंत्र के बिना समाजवाद अधिनायकवादी बन जाता है और समाजवाद के बिना लोकतंत्र अभिजनवादी बन जाता है। उन्होंने 1933 में अपनी बेटी इंदिरा को समाजवाद के बारे में इस प्रकार लिखा —

‘मैंने कहा कि समाजवाद के अनेक प्रकार हैं। लेकिन कुछ मौलिक बातों में सबकी सहमति है और वह यह है कि इसका उद्देश्य उत्पादन के साधनों जैसे भूमि, खाने, फैक्ट्रियाँ आदि राज्य के नियंत्रण में रखना है। साथ ही वितरण के साधन भी जैसे रेलवे, बैंक एवं अन्य ऐसी सत्थाये भी राज्य के अधीन रहे। मूल बात यह है कि व्यक्ति को यह स्वतंत्रता नहीं दी जा सकती कि वह किसी प्रकार इन सत्थाओं का और अन्य लोगों के श्रम का अपने हित में शोषण कर सके।’¹

उन्होंने 1959 में आजाद मेमोरियल लैक्चर्स में भी इन पाँच बातों पर जोर दिया। ये हैं — 1. उत्पादन के साधनों पर सामाजिक स्वामित्व, 2. राष्ट्रीय सत्साधनों का न्यायोचित वितरण, 3. सामाजिक क्रांति के अंग के रूप में आर्थिक क्रांति, 4. सामाजिक न्याय पर आधारित सामाजिक व्यवस्था और 5. सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में विज्ञान और तकनीक का प्रयोग।

प्रधानमंत्री बनने के बाद नेहरू ने समाजवाद की दिशा में कदम बढ़ाये और राज्य के माध्यम से विकास और सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया को प्रशस्त करने का प्रयास किया। 1950 में राष्ट्रीय योजना आयोग की स्थापना की गई जो आर्थिक विकास की मुख्य संस्था बनी। 1956 में नेहरू ने औद्योगिक नीति के बारे में जो प्रस्ताव रखा उसमें देश के नियोजित और तीव्र विकास हेतु मूलभूत और भारी उद्योगों के सार्वजनिक क्षेत्र के प्रति नेहरू की प्रतिबद्धता इस तथ्य में प्रतिबिम्बित होती है कि कुल पूँजी निवेश का सार्वजनिक क्षेत्र में प्रतिशत निरन्तर बढ़ता ही गया। पंचम पंचवर्षीय योजना में यह 43 प्रतिशत था, दूसरी योजना में 54 प्रतिशत, तीसरी योजना में यह बढ़कर 61 प्रतिशत और चौथी में 64 प्रतिशत हो गया।

समाजवाद : नेहरू, जयप्रकाश नारायण एवं डॉ. राममोनहर लोहिया

जयप्रकाश नारायण

(1902-1979)

जयप्रकाश के चिन्तन के विकास की लम्बी कहानी है। वैसे उनकी एक पुस्तक ‘क्राम सोशलिज्म टू सर्वोदय’, इस परिवर्तन को स्पष्ट करती है। समाजवादी होने के पूर्व यह मार्क्सवादी थे। यह बात 1922 से 1929 तक उनके छात्र जीवन से जुड़ी हुई है जबकि यह अमेरिका में थे। यहाँ उन्होंने मार्क्सवाद को गहराई से पढ़ा और पाया कि

गरीबों, शोषितों और दलितों के उत्थान का मंत्र इसमें निहित है। लेनिन के नेतृत्व में
 रूस में हुई बोल्शेविक क्रांति से वह बहुत प्रभावित हुये। लेकिन भारत आने पर शीघ्र
 ही उनका भारतीय साम्यवादी दल से मोह भंग हो गया। इसका कारण साम्यवादियों द्वारा
 महात्मा गाँधी और इंडियन नेशनल कांग्रेस की, की जाने वाली तीव्र भर्त्सना थी। 1929
 में ही कांग्रेस ने अपने लाहौर अधिवेशन में पूर्ण स्वाधीनता का ध्येय निर्धारित किया
 था। गाँधी को सविनय अवज्ञा आन्दोलन को चलाते हेतु कांग्रेस द्वारा अधिकृत किया
 जा चुका था। साम्यवादियों द्वारा गाँधी को पूँजीपतियों का एजेन्ट कहा जाना जयप्रकाश
 को असह्य लगा और उन्होंने भारतीय मार्क्सवादियों से पूछा रहकर गाँधी के नेतृत्व में
 कांग्रेस से जुड़ कर स्वाधीनता आन्दोलन में स्वयं को झोक दिया। लेकिन वह मार्क्स
 से बौद्धिक रूप से जुड़े रहे और भारत के समाजवादी आन्दोलन के प्रखर प्रवक्ता बने,
 लेकिन गाँधी का प्रभाव भी उनपर बढ़ता ही चला गया और अन्ततोगत्वा वह सर्वोदयी
 बन गये। 1957 में दलगत राजनीति से सन्यास लेकर सर्वोदय आन्दोलन से जुड़ते समय
 उन्होंने जो वक्तव्य दिया वह महत्त्वपूर्ण है। प्रजा समाजवादी पार्टी से त्यागपत्र देते हुये
 उन्होंने लिखा था, 'मेरे पिछले जीवन का रास्ता बाहर के लोगों को टेढ़ा-मेढ़ा और पेचीदा
 लग सकता है और वे उसे अनिश्चितता से भरा हुआ एवं अन्ये में टटोलना कह सकते
 हैं, लेकिन अब मैं अतीत पर दृष्टि डालता हूँ तो मुझे उसमें विकसति की एक अदृष्ट रेखा
 दिखाई पड़ती है। उसमें राह खोजने का प्रयत्न था, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता,
 लेकिन यह अंधकारमय हरिज नहीं था, मेरे सामने ऐसे कई प्रकाशमान आकाशदीप
 थे, जो प्रारंभ में ही अधूमित एवं अपरिवर्तित रहे और मेरे पेचीदा दिखाई पड़ने वाले रास्ते
 पर मेरा पथ-प्रदर्शन करते रहे।' ये आकाशदीप थे — स्वतंत्रता और समता। जयप्रकाश
 के चिंतन में समय-समय पर कई परिवर्तन हुये हैं किन्तु बराबर उनका ध्येय एक ही
 रहा है — एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था की खोज, जो इन दोनों मूल्यों पर आधारित
 हो। इसी खोज में वे कभी मार्क्सवाद की ओर मुड़े, तो कभी गाँधीवाद की ओर। और
 अंत में इसी खोज में उन्होंने मार्क्सवाद एवं लोकतंत्र के सिद्धान्तों का समन्वय कर एक
 ऐसी विचारधारा का सृजन किया जो भारत में समाजवादी व्यवस्था को सबल आपर प्रदान
 करने की शक्ती रखती है।¹

एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था का निर्माण जिसमें व्यक्ति की स्वतंत्रता अशुण्य
 रहे और साथ ही उसकी भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति भी संभव हो सके, जयप्रकाश
 के चिन्तन का मुख्य विषय रहा। इसके लिए वह संघर्षित रहे और इस प्रयास में उनका
 जीवन व्यत गया। डॉ. तस्मीनायापण तात के शब्दों में, जयप्रकाश के उत्कृष्ट साथी तब
 होते हैं जय वे संघर्षित होते हैं। हरिकीर्तन का शांत रूप जे. पी. का रूप नहीं है, उनका

1 विमल दण्ड, जयप्रकाश की इच्छा जिन के मंत्र, धर्मपुरा 9 अक्टूबर, 1977 पुनर्लेखनकार दत्त
 चरण अदुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन, दलगत हिन्दी ईप अकरदरी, पृ 535

श्रेष्ठ और सत्य रूप है संघर्ष, अभियान और यही वास्तविक संघर्ष है उनका दूसरे से जुड़ने का। वे हर वक्त चारों ओर, व्यक्ति-व्यक्ति में यही सूत्र डूँढ़ते रहते हैं कि संघर्ष बिन्दु कहाँ है? वही जगाते हैं और उतने ही जगते हैं। वही टूटा, उतना हुआ सूत्र सहेज कर बाँधते हैं और उससे खुद बंधते हैं।

बघ कर वे मुक्त होते हैं,
संघर्षरत होकर वे शांत रहते हैं।¹

जयप्रकाश नारायण की कृतियाँ

1. व्हाई सोसलिज्म
2. दूवईस स्टगल
3. ए पिक्चर ऑफ सर्वोदय सोशल आर्डर
4. सर्वोदय एण्ड वर्ल्ड पीस
5. स्वराज्य फार मासेज
6. ए प्ली फार दी रिकन्स्ट्रक्शन ऑफ दी इंडियन पोलिटिडी सोसलिज्म, सर्वोदय एण्ड डिमोक्रेसी (विमला प्रसाद द्वारा संपादित)

पी बेसिक प्रोबलम्स ऑफ फ्री इंडिया

नि.सन्देश जयप्रकाश भारत में समाजवादी आन्दोलन के अप्रदूतों में एक थे। महात्मा गाँधी ने कहा है कि जयप्रकाश समाजवाद के सबसे बड़े भारतीय विद्वान हैं। उनके अनुसार समाजवाद सामाजिक पुनर्रचना की व्यवस्था है। समाजवाद जीवन की एक पद्धति है, यह नवीन मानवीय मूल्यों का प्रतीक है। यह समाज में असमानता, गरीबी और भोहताजी का कारण मनुष्यों में अन्तर्निहित क्षमताओं का अन्तर नहीं मानते बल्कि समाज में व्याप्त बुराईयाँ हैं जो मानव की स्वतंत्रता और अस्मिता को नष्ट कर देती हैं। जयप्रकाश पूँजीवादी व्यवस्था के कट्टर आलोचक रहे हैं क्योंकि यह शोषण पर आधारित है। इसके अन्तर्गत न केवल मनुष्य की क्षमताएँ ही नष्ट होती हैं बल्कि उसका जीवनयापन तक मुश्किल हो जाता है। समाजवाद केवल जीवन दर्शन ही नहीं है बल्कि सामाजिक जीवन का एक नियामक तत्त्व एवं शैली है। यह व्यक्ति और समष्टि के मध्य सन्तुलन करता है और एक संतुलित एवं श्रेष्ठ समाज की स्थापना करता है जिसमें व्यक्ति न केवल अपने को सुरक्षित ही अनुभव करता है बल्कि उन सभी परिस्थितियों को अपने अनुकूल पाता है जिनके अन्तर्गत मनुष्य अपना सर्वोद्दीर्ण विकास कर सके। यह एक वर्गविहीन समाज होगा जिसमें श्रम की प्रतिष्ठा होगी और मनुष्य शोषण मुक्त होगा। समाजवाद को जयप्रकाश ने निम्न शब्दों में परिभाषित किया है —

‘समाजवादी समाज एक ऐसा वर्ग विहीन समाज होगा जिसमें सब श्रमजीवी होंगे। इस समाज में व्यक्तिगत सम्पत्ति के लिए मनुष्य के श्रम का शोषण न होगा।

इस समाज में सारी सम्पत्ति सच्चे अर्थों में राष्ट्रीय अथवा सार्वजनिक सम्पत्ति होगी। अनार्जित तथा आय से संबंधित भीषण विषमतायें सदैव के लिए समाप्त हो जाएंगी। ऐसे समाज में मानव जीवन तथा उसकी प्रगति योजनानुकूल होगी और सब लोग सबके हित के लिए जीवित रहेंगे।¹

सार रूप में जयप्रकाश ने समाजवादी समाज की संरचना में श्रम एवं सामूहिक हित पर जोर दिया है। यहाँ सामाजिक एवं आर्थिक विषमतायें समाप्त हो जाएंगी। समाजवाद की परिभाषा देते हुए जवाहरलाल नेहरू भी करीब करीब ऐसी ही बात कहते हैं। नेहरू इसमें कुछ और जोड़ देते हैं, वह वर्तमान लाभ-प्रणाली के स्थान पर सहकारिता के उच्च आदर्श को अपनाने पर जोर देते हैं। यद्यपि जयप्रकाश ने जीवन के संघर्ष काल में सर्वोदय को विकल्प माना लेकिन जवाहरलाल गरीबी, बेरोजगारी, अपमान एवं मोहताजी को दूर करने का एकमात्र उपाय समाजवाद में ही देखते हैं। वह इसे केवल आर्थिक सिद्धान्त न मानकर जीवन-दर्शन के रूप में परिभाषित करते हैं। यहाँ जवाहरलाल और जयप्रकाश एक दूसरे के करीबी समीप आ जाते हैं। जवाहरलाल नेहरू ने समाजवाद को इन शब्दों में परिभाषित किया है —

‘समाजवाद एक आर्थिक सिद्धान्त से कुछ अधिक है। यह जीवन का दर्शन है। समाजवाद के अतिरिक्त गरीबी, बेरोजगारी, अपमान एवं मोहताजी को दूर करने का अन्य कोई उपाय नहीं है। इसका अर्थ यह है कि समाज के राजनीतिक एवं सामाजिक बंधों में आमूल चूल परिवर्तन, भूमि एवं उद्योग में निहित स्वार्थों का उन्मूलन एवं इसके साथ ही काम के सामन्तावादी तथा अधिनायकवादी स्वस्व की भी समाप्ति। इसका अर्थ यह है किवर्तमान लाभ प्रणाली के स्थान पर सहकारिता के उच्च आदर्श को अपनाना। इसका अर्थ है कि अन्ततोगत्वा हमारे मनोभावों, आदतों एवं इच्छाओं में परिवर्तन। संश्लेष में समाजवाद का अर्थ एक नूतन सभ्यता है जो वर्तमान पूँजीवादी व्यवस्था से पूर्णतया भिन्न है।’²

भारत में समाजवादी आन्दोलन अपनी जड़ें नहीं जन्म पाया। साम्यवादी भी अपने को समाजवादी ही कहते हैं यद्यपि समाजवादी अपने को साम्यवादी नहीं कहते। लेकिन समाजवादी मार्क्स के प्रभाव को स्वीकार करते हैं। साम्यवाद और समाजवाद की वैदिक गफलत ने समाजवादी आन्दोलन को शक्ति पहुँचाई है। फिर समाजवादी आन्दोलन के प्रेरणाओं और सूत्रधारों के व्यक्तित्वों की टक्काहट ने इसे गतिशील नहीं होने दिया। उदाहरणार्थ, इंडियन नेशनल कांग्रेस में ही कांग्रेस सोशलिस्ट ग्रुप बना जिसमें आचार्य मोन्द

1. लेखक इस अर्थ की पुष्टि समाजवादी विचार से उद्धृत, सिविल एंजियरिंग इन होरन तांतीर, जयपुर, पृ. ॥

2. लेखक की री: पुस्तक, पृ. 7-8

देव, राममनोहर लोहिया, अब्युत पटवर्धन, अछूता आसफ अली, अशोक मेहता आदि सम्मिलित थे। जवाहरलाल नेहरू की पहल पर ऐसा हुआ लेकिन कालान्तर में ये सभी एक दूसरे से बिछुड़ने लगे। नेहरू का स्थान कांग्रेस और स्वतंत्रता आन्दोलन में गाँधी के बाद ही था। आलोचकों का मत है कि उनकी नजर एक ओर सत्ता पर थी और दूसरी ओर मोहनदास करमचन्द गाँधी की ओर। वह यह जानते थे कि गाँधी के साथ रहने पर ही वह सत्तासूत्र हो पायेंगे और इसलिये उन्होंने सुभाषचन्द बोस और कांग्रेस समाजवादियों से किनारा कर लिया। नेहरूवादी लेखक इस वक्तव्य को पूर्वाग्रह से ग्रसित बताते हैं और कहते हैं कि नेहरू राज्य के माध्यम से सामाजिक परिवर्तन में विश्वास करते थे और इसलिए सत्ता में आने का विचार किसी भी दृष्टि से अपवित्र अथवा कलुषित नहीं माना जा सकता। इनका मानना है कि सत्ता में आने पर नेहरू ने समाजवादी कार्यक्रम को नियोजित ढंग से लागू भी किया। कहने का अभिप्राय यह है कि जवाहरलाल सत्तासूत्र हो गये, जयप्रकाश नारायण सर्वोदय की ओर उन्मुख हो गये, अब्युत पटवर्धन संन्यासी बन गये। आचार्य नरेन्द्र देव लेखन में जुट गये और उन्होंने दो विश्वविद्यालयों के कुलपति पद को भी सुशोभित किया। 1953 में अशोक मेहता ने पिछड़े हुए अर्थतंत्र की राजनीतिक विवशताओं का सिद्धान्त प्रतिपादित करते हुए बताया कि समाजवादियों को कांग्रेस के नजदीक आना चाहिए। उन्होंने अन्ततोगत्वा प्रजा समाजवादी दल को छोड़कर कांग्रेस की सदस्यता ग्रहण कर ली और केन्द्र में मंत्री पद भी स्वीकार कर लिया।

राममनोहर लोहिया एक मात्र जुझारू नेता रहे जिन्होंने न केवल कांग्रेस के नजदीक जाने की पीसिस की ही भर्त्सना की बल्कि कांग्रेस के सबसे बड़े नेता और प्रधानमंत्री जवाहरलाल नेहरू की भारतक आलोचना भी की। उन्होंने 'समान दूरी' के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया और कहा कि समाजवादियों को एक ओर कांग्रेस और दूसरी ओर साम्यवादियों से समान दूरी बनाये रखनी चाहिये।

डॉ. राममनोहर लोहिया

(1910-1967)

लोहिया ने लिखा कि लोग संभवतः 'मेरी मृत्यु के बाद ही मेरी बात को सुनेंगे लेकिन एक दिन उन्हें सुनना अवश्य पड़ेगा। आज जिस चीज की आवश्यकता है वह है नया नेतृत्व और उन्नत जनता।' वह समाजवाद के प्रखर प्रवक्ता एवं निर्भीक राष्ट्रीय नेता थे। स्वतंत्रता संग्राम में उनके योगदान को सराहा गया है, उन्होंने तीरण और तथ्य पूर्ण भाषणों के लिए अपार ख्याति अर्जित की। एक समाजवादी, गाँधीवादी, राष्ट्रवादी और मौलिक विचारक के रूप में लोहिया का स्थान देश के प्रथम पक्षि के नेताओं में माना जाता है। देश के राष्ट्रीय और राजनीतिक जीवन में उनका महत्वपूर्ण स्थान रहा है। विद्यार्थी जीवन में ही वह गाँधी और स्वतंत्रता आन्दोलन की ओर आकृष्ट हो गये थे। जर्मनी से अर्थशास्त्र में पी-एच-डी डिग्री लेकर स्वदेश लौटने पर तो उनकी सक्रियता

और भी बढ़ गई। 1934 में कांग्रेस समाजवादी पार्टी की स्थापना में उनकी प्रमुख भूमिका रही। 1936 में जवाहरलाल नेहरू ने उन्हें कांग्रेस द्वारा स्थापित विदेश विभाग का मंत्री बनाया। 1942 के भारत छोड़ो आन्दोलन में उनकी भूमिका महत्वपूर्ण रही। 1953 में लोहिया प्रजा समाजवादी पार्टी के महामंत्री निर्वाचित हुये। इसी वर्ष उन्हीं के प्रयासों से एशियन सोसलिस्ट काँग्रेस आयोजित हुई। 1955 में उनकी अध्यक्षता में भारतीय समाजवादी पार्टी का गठन हुआ। 1967 में उनका निधन हो गया। लोहिया के व्यक्तित्व का मूल्यांकन करते हुए डॉ. एन. सी. मेहरोत्रा¹ लिखते हैं कि डॉ. लोहिया केवल राजनीतिक ही नहीं थे बल्कि स्वतंत्र चिन्तन लिए एक दार्शनिक भी थे। वह एक समाज सुधारक थे जिन्होंने जाति प्रथा और सामाजिक भेदभाव का विरोध किया तथा आदिवासी महिलाओं एवं पिछड़ी जातियों के उत्थान हेतु सतत सघर्ष किया। वह एक अर्थशास्त्री भी थे जिन्होंने विकसशील देश के आर्थिक उत्थान हेतु अनेक सुझाव दिये। उनके निधन के उपरान्त सभी प्रकार के नेताओं और जनता ने उनकी भूरि भूरि प्रशंसा की जिससे स्वयं लोहिया की भारतीय इतिहास पर की गई यह टिप्पणी सत्य हो जाती है कि 'हम मानसिंह की जीवन काल में और राणा प्रताप की मृत्युपरान्त पूजते हैं।' समाजवादी विचारक मधु लिमये की यह टिप्पणी भी सटीक है कि लोहिया एक मौलिक विचारक, एक अद्वितीय नेता और विद्रोही थे। उन्होंने आधुनिक भारत के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। लेकिन वह स्वयंलौकीय दार्शनिक नहीं थे बल्कि अनिवार्यतः कर्मयोगी थे।

राममनोहर लोहिया कालान्तर में गांधीवाद की ओर झुकते चले गये, लेकिन नेहरू के कठोरतम आलोचक बन गये। नेहरू के समाजवाद को वह बकोसला कहने लगे। उन्हीं के शब्दों में² 'एशिया का उदारवादी नेता (जवाहरलाल नेहरू) एक बोरी और केवल शब्दजाल वाला व्यक्ति है जिसमें यथार्थ का अभाव है। वह भाषण में समाजवादी लेकिन कर्म में अनुदारवादी हैं, वह अकाल के विरुद्ध युद्ध की घोषणा करते हैं और खाद्यान्न में आत्मनिर्भरता का दावदा करते हैं और साथ ही बादलों को देखी ठहराते हैं कि उन्होंने वर्षा नहीं की। वह घट्याचार और पूजीवाद की जमकर आलोचना करते हैं जबकि दूसरी ओर वह पक्षपात और पश्रय द्वारा इन्हे पनपाते हैं। यह झूठे और पाखण्डी हैं लेकिन हमेशा आकर्षक नारे देते रहते हैं।' नेहरू और कांग्रेस की एक ओर यह आलोचना करते रहे और दूसरी ओर साम्यवाद और साम्यवादियों की भी। उन्होंने एक फार्मुला दिया जो इस प्रकार है — साम्यवाद = समाजवाद - जनतंत्र + केन्द्रीयकरण + गृह युद्ध + स्त्र।

1. एन. सी. मेहरोत्रा, *लॉहिया*, ए. सी.टी., पृ. 56, विष्णु मद्रास द्वारा उद्धृत, इंडियन पॉलिटिकल दिक्शनरी, अक्टूबर एंड नवंबर, पृ. 349

2. राम मनोहर लॉहिया, *वर्कर्स*, पीपी. एन्ड लॉहिया, पृ. 138, विष्णु मद्रास द्वारा उद्धृत वही पुस्तक, पृ. 353

जयप्रकाश नारायण ने अपनी पुस्तक 'वर्ग सोशलिज्म' में स्पष्ट किया कि समाजवाद के द्वारा ही समाज में व्याप्त गरीबी, भुखमरी, मोहताजी एवं शोषण से मुक्ति मिल सकती है। यह व्यक्तिगत आचरण संहिता न होकर सामाजिक संगठन की प्रणाली है जिसके द्वारा समाज का न्याय, समानता, स्वतंत्रता और शातृभाव के सिद्धान्तों पर पुनर्निर्माण संभव है जिसमें न चन्द लोग अन्य लोगों की गाँधी कमाई पर गुतछों उड़ावेगे और न ही अन्य लोग गरीबी और मोहताजी का जीवन ही व्यतीत करेंगे। समाजवादी समाज में नये मूल्यों पर आधारित नई मानवता का जन्म होगा जिसमें सभी लोग सुख-चैन और समृद्धि का जीवन व्यतीत कर सकेंगे। डॉ. विश्वनाथ प्रसाद के शब्दों में जयप्रकाश नारायण भारतीय समाजवाद के क्षेत्र में माने हुए तथा सुविख्यात व्यक्ति हैं। यह उनका महत्वपूर्ण योगदान था कि उन्होंने भारत में समाजवादी आन्दोलन को कांग्रेस के झंडे के नीचे धल रहे राष्ट्रीय स्वतंत्रता संग्राम के साथ सम्बद्ध कर दिया। नरेन्द्र देव तथा जयप्रकाश नारायण ने समाजवादी विचारधारा की जनता को सामान्यवादी राजनीतिक आपिपत्य तथा देशी सामन्तवाद की दासता से मुक्त करवाने की दिशा में मोड़ दिया। इस प्रकार उन्होंने समाजवादी दर्शन को दो युद्धों का समरूप बनाया - राष्ट्रीय स्वतंत्रता संग्राम तथा सामाजिक क्रांति। भारत के जर्जरित ग्रामीण समाज की विकराल दरिद्रता के सन्दर्भ में जयप्रकाश नारायण ने उन सामाजिक तथा यांत्रिक बन्धनों के उन्मूलन पर बल दिया जो कृषि के उत्पादन में बाधा डाल रहे थे।¹

जहाँ एक ओर जयप्रकाश समाजवाद से दूर जाकर गाँधी के प्रभाव में सर्वोदय की ओर कूच कर गये वहीं दूसरी ओर लोहिया गाँधीवाद की ओर आकृष्ट होते हुये भी समाजवादी ही बने रहे। लेकिन समाजवादी होते हुए भी किसी जटिल एवं उपार ली हुई अवधारणा से बचे नहीं रहे। उन्होंने व्हील्स ऑफ हिस्ट्री में बताया कि समाजवाद को उपार लिये हुये श्वासों पर जीना बन्द करना होगा। इसने बहुत समय तक साम्यवाद से आर्थिक उद्देश्य एवं पूँजीवाद अथवा उपारवाद से सामान्य बातें ग्रहण की हैं। लोहिया ने स्पष्ट घेतावनी दी कि जब तक समाजवाद अपने को साम्यवाद और पूँजीवाद के प्रभावों से मुक्त नहीं कर लेता, यह प्रभावशाली नहीं बन सकता। उन्होंने समाजवादियों को स्पष्ट किया कि उन्हें न गाँधीयन बनने की आवश्यकता है और न ही मार्क्सवादी ही और न इनका विरोध करने की ही आवश्यकता है। उन्होंने कहा कि हमें किसी के अन्यानुकरण की आवश्यकता भी नहीं है।

लोहिया पर मार्क्स का प्रभाव स्पष्ट है लेकिन वह उनका अन्यानुकरण नहीं करते। उन्होंने मार्क्स के द्वातात्मक भौतिकवाद को अवश्य स्वीकार किया, लेकिन परम्परावादी मार्क्सवादियों को नकार कर चेतना को भी महत्व दिया। 'ये एक ऐसे सिद्धान्त

की रचना के पक्ष में हैं जिसके अन्तर्गत आत्मा अथवा सामान्य उद्देश्यों तथा द्रव्य अथवा आर्थिक उद्देश्यों का परस्पर ऐसा संबंध हो कि दोनों का स्वतंत्र अस्तित्व कायम रह सके। लोहिया का विश्वास था कि इतिहास में जातियों तथा वर्गों का संघर्ष देखने को मिलता है। जातियों की विशेषता यह होती है कि उनका रूप सुनिश्चित होता है। इसके विपरीत वर्गों की आन्तरिक रचना शिथिल हुआ करती है। वर्ग तथा जाति के बीच घड़ी के खेलक की सी आन्तरिक क्रिया होती रहती है। यही खेलन क्रिया इतिहास को गति प्रदान करती है। जातियाँ गतिहीनता, निष्क्रियता तथा रुढ़िगत अधिकारों की पुष्टतनवादी शक्तियों का प्रतिनियित्व करती हैं। वर्ग सामाजिक गतिशीलता की प्रचण्ड शक्तियों के प्रतिनिधि होते हैं। लोहिया के अनुसार अब तक का मानव इतिहास जातियों एवं वर्गों के बीच आन्तरिक गति का इतिहास है। जातियाँ शिथिल होकर वर्गों में परिणत हो जाती हैं और वर्ग संगठित होकर जातियों का रूप धारण कर लेते हैं।¹

लोहिया पर गाँधी का प्रभाव अधिक है। वह विकेन्द्रीकरण के प्रबल पक्षधर हैं। वह भारतीय सन्दर्भ में समाजवाद को साना चाहते हैं, उनके मस्तिष्क में छोटे किसान, श्रमिक, बन्धुआ मजदूर, गरीब और मोहताज लोगों की खुशखली का विचार सर्वोपरि है। अतः वह बड़ी मशीनों और तीव्र औद्योगीकरण के स्थान पर गृह उद्योग, छोटी मशीनों, सहकारी श्रम एवं ग्राम शासन पर जोर देते हैं। लोहिया एशिया और विकासशील देशों के सन्दर्भ में समाजवाद की अवधारणा को विकसित करने का प्रयास करते हैं और यह उनका विशिष्ट योगदान भी कहा जा सकता है। मुग़ों पुराने सामन्तवाद एवं निरंकुशवाद के कारण एशियाई देशों में लोकतांत्रिक संस्थाएँ और मूल्य विकसित नहीं हो पाए हैं। यहाँ के राजनीतिज्ञ मौफ़साह और उद्योग प्रबन्धक लोकतांत्रिक संस्कृति को समझने और अपनाने में असमर्थ रहे हैं। अतः लोहिया के अनुसार एक मौलिक सामाजिक दर्शन को विकसित करने की निरन्तर आवश्यकता है। इसे एक अभिनव सांस्कृतिक क्रांति भी कहा जा सकता है जो नये मूल्यों पर आधारित नूतन सामाजिक संरचना को। सार यह है कि लोहिया समाजवाद की सार्थकता गाँधीवाद के नजदीक जाने में मानते हैं। वह गाँधी की सत्पात्रह की अवधारणा को भी स्वीकार करते हैं यद्यपि वह गाँधी की हृदय परिवर्तन की बात को ठोस और कारणर भरी मानते। वह गाँधीवाद को भी समाजवाद के नजदीक लाकर इसे अधिक सार्थक बनाना चाहते हैं। गाँधी की अहिंसा की अवधारणा भी लोहिया को प्रभावित करती है। वह जन साधारण की व्यक्तिगत एवं सामुदायिक स्वतंत्रता एवं अस्तित्व की रक्षा के लिए सविनय अवज्ञा को भी एक कारणर हथियार मानते हैं।

अंत में लोहिया के चौदवा राज्य की अवधारणा को भी संक्षेप में स्पष्ट किया जना आवश्यक है। इस राज्य के चार स्तर हैं। इसमें केन्द्रीकरण एवं विकेन्द्रीकरण

की पास्पर विपरीत अवधारणाओं का समन्वित रूप प्रस्तुत किया गया है। राज्य के ये चार स्तम्भ हैं - गाँव, मण्डल (जिला), प्रांत और केन्द्रीय सरकार। यह एक अनुसूच कार्य मूलक संघवाद होगा। लोक कल्याणकारी कार्य जिला, ग्राम एवं नगरों की पंचायतें करेंगी, वे ही नीतियाँ बनायेगी और उनका कार्यान्वयन भी करेंगी। लोहिया जिलाधीश के पद को समाप्त करने के पक्ष में हैं क्योंकि यह न केवल औपनिवेशिक संस्था ही है बल्कि बहुत बदनाम पद भी है।

सार रूप में राममनोहर लोहिया के समाजवादी विचारों के सन्दर्भ में यही कहा जा सकता है कि वह परम्परागत समाजवादी नहीं हैं। उन्होंने देश काय की परिस्थितियों के सन्दर्भ में समाजवाद को प्रस्तुत किया है। भारत के सन्दर्भ में जैसा कि उल्लेख भी किया जा चुका है उन्होंने गाँधी के अनेक विचारों को इसके साथ समन्वित किया है। वैसे वह गाँधी को भी पूर्णतया स्वीकार नहीं करते। उदाहरणार्थ उन्होंने सत्याग्रह को तो स्वीकार किया लेकिन आत्मोत्सर्ग को नहीं माना। उन्होंने मार्क्स को भी अनेक स्थानों पर अस्वीकार किया है। वर्ग संघर्ष, सर्वहारावर्ग की तानाशाही, राज्य का लुप्त हो जाना जैसी मार्क्सवादी अवधारणाओं को लोहिया विशेष महत्व नहीं देते। वह राष्ट्रीयकरण को भी एकमात्र हल नहीं मानते जो कि समाजवाद का एक मौलिक तत्व है। समाजवादियों के लिए विकेन्द्रीकरण एक अपरिहार्य तत्व नहीं है जबकि लोहिया इस पर जोर देते हैं। समाजवाद में लघु उद्योग और छोटी भरीनों का महत्व नहीं है जबकि लोहिया के लिए विकेन्द्रीकरण और कुटीर उद्योग बहुत महत्वपूर्ण हैं। संक्षेप में यही कहा जा सकता है कि लोहिया गाँधीवाद और मार्क्सवादी समाजवाद के बीच अवस्थित हैं। उनका महत्व इस बात में है कि उन्होंने व्यक्ति की स्वतंत्रता, विकेन्द्रीत आर्थिक और राजनीतिक सत्ता एवं जन संघर्ष का समर्थन तथा केन्द्रीत और निरंकुश सत्ता का प्रबल विरोध किया है।

भारतीय समाजवादी चिन्तन : एक विहंगम दृष्टिपात

भारतीय समाजवादी विचारक मार्क्स और गाँधी दोनों से ही प्रभावित रहे हैं। यहाँ इस चिन्तन के मुख्य तत्वों का निरूपण प्रस्तुत किया जा रहा है। समाजवाद के सिद्धान्त पर आधारित समाज वह होगा —

(1) जहाँ उत्पादन एवं वितरण के साधनों पर समाज का स्वामित्व हो और जहाँ राज्य सरकार के प्रतिनिधि के रूप में इन साधनों पर नियंत्रण रहे, तत्पश्चात् राज्य केवल व्यवस्था के रूप में स्थित रहे। जवाहरलाल नेहरू, आचार्य नरेन्द्र देव जैसे विचारक राज्य के महत्व को स्वीकार करते हैं जबकि लोहिया राज्य को इतना महत्व नहीं देते क्योंकि यह केन्द्रीकृत सत्ता का प्रतीक है। जयप्रकाश मार्क्सवादी की भाँति प्रारंभ करते हैं और जीवन के संघर्षात्मक में पक्के सर्वोदयी के रूप में जाने जाते हैं।

(2) जहाँ कि अर्थ व्यवस्था मानव कल्याण हेतु निर्मित हो एवं अधिकाधिक उत्पादन का उत्पन्न व्यक्तिगत न होकर सामाजिक हित हो।

(3) जहाँ आर्थिक प्रगति का अर्थ आचार्य नरेन्द्र देव के अनुसार, केन्द्रीकरण एवं घन लोगों का हित न होकर संपूर्ण समाज की समृद्धि हो ।

(4) जहाँ यह मान्यता हो कि आर्थिक स्वतंत्रता के बिना राजनीतिक स्वतंत्रता अर्थहीन है, जैसा कि आचार्य नरेन्द्र देव कहते हैं कि विश्व में समाजवाद के बिना कोई लोकतंत्र हो ही नहीं सकता ।

(5) जहाँ व्यक्ति और समष्टि के बीच सावयव संबंध हो जिसका अर्थ यह हुआ कि मनुष्य को समाज से अलग-थलग नहीं किया जा सकता । समाज से पृथक् रहकर कोई भी व्यक्ति अर्थनहीन कर सकता अतः उत्पादन के साधनों पर सामाजिक स्वामित्व स्वाभाविक है ।

(6) जहाँ मनुष्य अपनी भौतिक चिन्ताओं से मुक्त होकर वास्तविक स्वतंत्रता का उपभोग करने में समर्थ हो ।

(7) जहाँ शोषक और शोषित जैसे दो वर्ग नहीं होते और इस प्रकार यह एक वर्ग विहीन समाज हो ।

(8) जहाँ सत्ता का केन्द्रीकरण न हो क्योंकि केन्द्रीकृत सत्ता व्यक्ति की स्वतंत्रता में बाधक है । भारतीय समाजवादी विशेषतौर पर महत्वा गांधी के प्रभाव में आकर सत्ता के विकेन्द्रीकरण के प्रबल पक्षधर हैं । इनमें विशेषतौर पर जयप्रकाश नारायण और राम मनोहर लोहिया का उल्लेख किया जा सकता ।

(9) जहाँ जाति पाति, ऊँच-नीच, स्त्री-पुरुष, निर्धन-धनवान का कोई भेद भाव नहीं है । सभी सबके लिए जीते हैं एवं न सामाजिक पर्ये हैं और न ही किसी प्रकार का शोषण एवं उत्पीड़न है । आचार्य नरेन्द्रदेव के अनुसार जो इन संकीर्ण विचारों को लेकर चलते हैं वे अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में पिछड़ गये हैं ।

(10) जहाँ श्रम की पूजा होती है । अनार्जित आय के आधार पर जहाँ कोई जीता नहीं और जहाँ आय में से खर्च के बाद बचने वाला धन पूँजी बनकर किसी के शोषण का आधार न बने ।

नेहरू और लोकतंत्र

भारत में लोकतंत्र को सुदृढ़ बनाने का श्रेय जवाहरलाल नेहरू को दिया जाता है । वह संसद को बहुत महत्व देते थे और सारी महत्वपूर्ण घोषणाएँ संसद में ही किया करते थे । जबतक वह प्रधानमंत्री रहे कांग्रेस का लोकसभा में प्रचण्ड बहुमत रहा और विपक्ष दिव्यता हुआ और निश्चयायी था । फिर भी उन्होंने विपक्ष को सम्मान दिया । वह प्रायः प्रत्येक सत्र के अन्तिम रत करते थे चाहे प्रश्न उनके विभाग से संबंधित न हो । यहाँ एक उदाहरण दिया जा सकता है जिससे नेहरू की विपक्ष के प्रति सम्मान की भावना स्पष्ट होती है । नेहरू सरकार के विरुद्ध प्रथम अधिवेशन प्रस्ताव आचार्य कृपलानी

ताये थे। सदन में उनका समर्पण नगण्य था। फिर भी नेहरू ने न केवल कृपलानी के भाषण को ध्यान से ही सुना बल्कि हर एक आरोप का जवाब भी दिया।

नेहरू की लोकतंत्र की अवधारणा के निर्माण में अनेक विचारकों का प्रभाव है जिनमें अधिकांश पश्चिमी विचारक हैं। इनमें जॉन लॉक, रुसो, मॉटेस्क्यू, जर्मी बेन्थम, जॉन स्टुअर्ट मिल और कार्ल मार्क्स मुख्य हैं। उन पर फ्रांस की क्रांति, औद्योगिक क्रांति और सोवियत क्रांति का भी प्रभाव पड़ा है। लोकतंत्र के मानवीय पक्ष को उजागर करने में गांधी का प्रभाव है। प्रायः ऐसा कहा जाता है कि नेहरू के मस्तिष्क पर कार्ल मार्क्स लेकिन हृदय पर गांधी का प्रभाव था।

नेहरू की लोकतंत्र में गहरी आस्था के मूल में उनका व्यक्ति के प्रति विश्वास है। उन्हीं के शब्दों में 'यह व्यक्ति है जो महत्वपूर्ण है, कोई व्यक्ति निरर्थक नहीं है, प्रत्येक व्यक्ति का महत्व है और उसे विकास के अवसर उपलब्ध कराये जाने चाहिये।'¹ उन्होंने स्वीकार किया कि मेरी जड़े आशिक रूप से उन्नीसवीं शताब्दी में हैं और मैं मानवतावादी उदार परम्परा से इतना ज्यादा प्रभावित हुआ हूँ कि संभवतः इससे निकलना संभव नहीं है।² उन्होंने यह भी कहा कि मैं स्वभाव और प्रशिक्षण से व्यक्तिवादी और बौद्धिक रूप से समाजवादी हूँ। लेकिन मैं मानता हूँ कि समाजवाद व्यक्ति की गरिमा को नष्ट नहीं करता और न इसका दमन ही करता है। वस्तुतः मैं तो समाजवाद की ओर आकृष्ट हुआ हूँ क्योंकि यही असंख्य व्यक्तियों को आर्थिक और सांस्कृतिक बन्धनों से मुक्त करेगा।³ उन्हें इस बात का दुःख था कि आज व्यक्ति लुप्त होता जा रहा है। वह भीड़ के समक्ष झुकता जा रहा है। उसे भीड़ द्वारा लिया गया निर्णय बाध्य होकर स्वीकार करना पड़ रहा है। भीड़ नृशंस होती है, मैं भीड़ से भयभीत हो जाता हूँ।⁴ इनके लिए मानव की स्वतंत्रता बहुत महत्वपूर्ण है और यही वह गांधी के बहुत नजदीक घले जाते हैं। यह संगठित समाज और संस्थाओं के पक्षधर हैं लेकिन इनका उद्देश्य भी मानव की स्वतंत्रता की रक्षा करना ही है। नेहरू ने व्यक्ति को जनतंत्र से कभी पृथक् नहीं किया बल्कि यह कहना ज्यादा उपयुक्त होगा कि उनकी जनतंत्र में आस्था इसलिये दृढ़ हुई कि केवल इसी में व्यक्ति की गरिमा और स्वतंत्रता सुरक्षित रह सकती है। अन्य व्यवस्थाएँ तो व्यक्ति को निगल जाती हैं, यह तो व्यवस्था रूढ़ी मशीन का एक निर्जीव पुर्जा बनकर रह जाता है।

डी. इ. रिचर्ड्स ने नेहरू के जनतंत्र की अवधारणा को इस प्रकार परिभाषित किया

1 मॉडरेट देयर नेहरू ए पॉलिटिकल बायोग्राफी, अक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, पृ. 607

2 दिग्गज भाषक एन. ए. डब्ल्यू, वही पुस्तक, पृ. 239

3 दिग्गज भाषक एन. ए. डब्ल्यू, वही पुस्तक, पृ. 240

4 दिग्गज भाषक एन. ए. डब्ल्यू, वही पुस्तक, पृ. 241

है - (1) जनतंत्र स्वतंत्रता प्रदान करता है जिसके अन्तर्गत मानवीय मूल्यों को प्राप्त किया जा सकता है, (2) जनतंत्र को सरकारी सस्थाओं और प्रक्रियाओं के रूप में भी परिभाषित किया जा सकता है, (3) जनतंत्र को समाज के उस ढाँचे के रूप में परिभाषित किया जा सकता है जिसमें आर्थिक और सामाजिक समानता प्राप्त की जा सके, (4) जनतंत्र को व्यक्ति और समाज के प्रति किसी निश्चित दृष्टिकोण और उपागम के रूप में परिभाषित किया जा सकता है। यह कहा जा सकता है कि मानववाद में गहरी आस्था, मुक्त व्यक्तिवाद और जनसाधारण में विश्वास की अवधारणा ने उन सभी व्यवस्थाओं और विचारधाराओं से लड़ने की ऊर्जा नेहरू को दी जिनमें अधिनायकवाद, फासीवाद एवं नाजीवाद की झलक मिलती है। वह मार्क्सवाद की ओर आकृष्ट अवश्य हुये लेकिन सोवियत रूस में उसके कार्यान्वयन से वह व्यथित भी थे। उन्होंने अपनी आत्मकथा में लिखा भी है कि 'सोवियत रूस में जो मुझे बिल्कुल नापसन्द है यह है, विरोधियों का जवाबदास्त दमन और विभिन्न नीतियों के संचालन में सत्ता का पूर्ण केन्द्रीयकरण और अनावश्यक हिंसा का प्रयोग'।¹ हिस्कवरी ऑफ इण्डिया में भी नेहरू ने स्पष्ट किया है कि मार्क्स और लेनिन के अध्ययन से भौरे मस्तिष्क पर बड़ा प्रभाव पड़ा है और इसने मुझे इतिहास और वर्तमान हालात को समझने की नई दृष्टि भी दी। लेकिन इसने मुझे पूर्णतया सतुष्ट नहीं किया और न इसने भौरे मस्तिष्क को उद्धेतित करने वाले सारे प्रश्नों का ही उत्तर दिया यत्कि एक अस्पष्ट आदर्शवादी विचार छोड़ दिया जो वेदान्त से मिलता जुलता है। मार्क्स की सामाजिक विकास की सामान्य समीक्षा बहुत सही हो सकती है, लेकिन उसके बाद बहुत परिवर्तन हुये हैं जो भविष्य के लिये उनके दृष्टिकोण से मेल नहीं खाते।²

उन्होंने पश्चिमी लोकतंत्र के अध्ययन में इसकी बुराइयों की ओर भी शकित किया। सबसे बड़ी बुराई उन्हे यह मिली कि इसने आर्थिक लोकतंत्र नहीं है। उनका यह स्पष्ट मत है कि लोकतंत्र केवल राजनीतिक अवधारणा ही नहीं है, इसने आर्थिक स्वतंत्रता और समानता को जेड़ना भी आवश्यक है। आर्थिक लोकतंत्र के बिना सामाजिक पिपयताओं की नहीं निटाया जा सकेगा और जयतक समाज के आर्थिक जीवन में सन्तुलन स्थापित नहीं होगा, लोकतंत्र घटते में पड़ जायेगा।

धर्मनिरपेक्षता

नेहरू की धर्मनिरपेक्षता की अवधारणा कहीं-कहीं बही है जो पश्चिम की है। यहाँ गाँधी में उनका वैयक्तिक मतभेद है। गाँधी नेहरू से कम धर्मनिरपेक्ष नहीं है लेकिन दोनों के दृष्टिकोणों में भारी अन्तर है। जहाँ गाँधी धर्म की राजनीति से जेड़ना चाहते हैं वहीं नेहरू एक दूसरे को बिल्कुन घृणित कर देना चाहते हैं। गाँधी कहते हैं कि जो

1. नेहरूजी के एक आत्मकथा, पृ 352

2. हिन्दु समाज का उद्धार, दही पुस्तक, पृ 257

यह कहते हैं कि 'धर्म का राजनीति से कोई सरोकार नहीं है, वह न तो धर्म को ही समझते हैं और न ही राजनीति को।' मैं तो राजनीति में धर्म को लाना चाहता हूँ।' नेहरू धर्म को इसलिये राजनीति से पृथक् करना चाहते हैं कि एक देश में अनेक धर्मावलम्बी रहते हैं, इतिहास में अनेक ऐसे झेड़ उभरे हैं जहाँ उन्होंने एक दूसरे का खून बहाया है, धर्म के नाम पर अनेक पूर्वाग्रह एवं प्रपच भी हैं, धर्म को संकीर्ण अर्थ में भी परिभाषित किया गया है। वैसे धर्म आस्था और विश्वास की वस्तु है, लेकिन संगठित और ऐतिहासिक धर्मों ने हिंसा, कटुता और कट्टरपन को भी बढाया है। अतः नेहरू राज्य का कोई धर्म नहीं मानते, राज्य के लिये सभी धर्म समान हैं। नेहरू का धर्मनिरपेक्ष राज्य अपार्थिक राज्य नहीं है बल्कि ऐसा राज्य है जिसका अपना कोई धर्म नहीं है और जो सभी धर्मों के प्रति सहिष्णु और सम्मानजनक व्यवहार करता है। गाँधी के लिए धर्म हिन्दू धर्म, इस्लाम या इसाई धर्म नहीं है, यह शुद्ध आचरण एवं व्यवहार है। गाँधी कहते हैं कि नैतिकता और राजनीति में कोई अन्तर नहीं है। उनके विचार में जो नैतिक रूप से गलत है वह राजनीतिक रूप से सही नहीं हो सकता। अतः राजनीति में धर्म से होना चाहिये अन्यथा यह घष्ट हो जायेगी। यदि शासक घष्ट हो गया तो सब कुछ चौपट हो जायेगा और इसलिये राजनीति की नकेल धर्म के हाथ में होनी चाहिये। यहाँ गाँधी और नेहरू दोनों ही अपने-अपने दृष्टिकोणों में सही प्रतीत होते हैं। यद्यपि दोनों के दृष्टिकोणों में अन्तर है, लेकिन दोनों के उद्देश्य में विशेष अन्तर नहीं लगता।

'नेहरू आधुनिक जीवन में धर्मनिरपेक्षता को अनिवार्य मानते थे। वह यद्यपि यह स्वीकार करते थे हिन्दूधर्म और इस्लाम भारत के जनजीवन में घुलमिल गये हैं लेकिन राज्य और राजनीति से इनको जोड़ने के दुष्परिणाम ही ज्यादा निकलते हैं। वह तो सभी धर्मावलम्बियों के लिए एक सामान्य नागरिक संहिता चाहते थे। उनके लिए धर्म एक विभुद व्यक्तिगत वस्तु है जिसका समाज और राज्य द्वारा सम्मान किया जाना चाहिये? लेकिन राज्य के मामले में धर्म का हस्तक्षेप बर्दाश्त नहीं किया जा सकता। वह ऐसे राज्य के पक्षधर हैं जो सभी धर्मों की रक्षा अवश्य करता है लेकिन किसी एक की कीमत पर दूसरे का पक्ष नहीं लेता और जिसका अपना कोई धर्म नहीं है।'¹ इसको स्पष्ट करते हुये अशोक मेहता ने बताया कि संकीर्ण अर्थ में राज्य को धर्मनिरपेक्ष मानना कि यह सभी धर्मों के प्रति तटस्थ है एक बात है और सामाजिक जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में कानून और राजनीति का राज्य के द्वारा धर्मनिरपेक्षीकरण किया जाना विल्कुल दूसरी बात है। नेहरू ने सावधानी बरती जहाँ तक अल्पसंख्यक वर्गों की भावना का प्रश्न था, यहाँ नेहरू की हिन्दू विचारधारा वालों द्वारा कटु आलोचना भी की गई कि उनकी नीतियाँ मुस्लिम परत थी। नेहरू ने साम्प्रदायिकता पर ज़बरक आक्रमण किया और राष्ट्र को चेतावनी दी कि जिस साम्प्रदायिकता के कारण देश का विभाजन हुआ वह देश की एकता, अखंडता

और प्रगति में भारी रुकड़ापट बनेगी। अतः भारत की समस्याओं के समाधान और चहुँमुखी प्रगति के मूल में धर्म निरपेक्षता का कोई विकल्प नहीं है। भारत की बहुत सामाजिक प्रकृति और संस्कृति की रक्षा केवल धर्म निरपेक्षता के द्वारा ही संभव है। भारतीय संविधान में सभी धर्मों एवं संप्रदायों के लोगों के लिए धार्मिक, सांस्कृतिक एवं शैक्षणिक अधिकारों का प्रावधान भारत में एक धर्मनिरपेक्ष राज्य की स्थापना की दिशा में ही एक ठोस प्रयास था। इस प्रयास में नेहरू का योगदान अविस्मरणीय माना जाता है। हिन्दूधर्म के पक्षधर प्रायः नेहरू को हिन्दू विरोधी मानते हैं। लेकिन नेहरू की बहुसंख्यकों से यही अपेक्षा रही है कि वे अल्पसंख्यकों के प्रति अधिक सहिष्णु और उदार दृष्टिकोण अपनायें ताकि उनमें असुरक्षा की भावना विकसित न हो जो अन्यथा स्वाभाविक है। नेहरू के एक कटु आलोचक डी. एफ. काराका¹ ने उन्हें एक सच्चा धर्मनिरपेक्षवादी माना है और प्रशंसा में लिखा है कि हिन्दू साम्प्रदायिकता के दबाव के बावजूद भारत के धर्मनिरपेक्ष चरित्र को बनाये रखने का श्रेय नेहरू को दिया जाना चाहिये।

गाँधी और नेहरू

गाँधी और नेहरू के बीच गंभीर वैचारिक मतभेद रहे हैं फिर भी गाँधी ने जवाहरलाल को ही अपना उत्तराधिकारी चुना। यह बात उन्होंने सुप्रसिद्ध अमेरिकन पत्रकार लुई फिशर को दिये एक साक्षात्कार में स्वीकार की। 15 जनवरी 1942 को गाँधी ने एक वक्तव्य में कहा, 'राजाजी नहीं, मेरा उत्तराधिकारी जवाहरलाल होगा।'² 11 जनवरी 1928 को एक पत्र में नेहरू ने गाँधी को लिखा था, 'वंग इंडिया में आपके अनेक लेख और आत्मकथा आदि पढ़ने से ऐसा लगता है कि मेरे विचार आपसे सर्वथा भिन्न हैं। मैं अनुभव करता हूँ कि आप अपने निर्णयों में जल्दबाजी करते हैं और कभी-कभी तो ऐसा लगता है कि आप घटनाओं के घट जाने के बाद, उन्हें उचित ठहराने के लिए जो भी प्रमाण मिल जाता है, उसी को तर्क बना देते हैं। आप पश्चिम की सभ्यता को गलत ढंग से आंकते हैं और उसकी असफलताओं को आवश्यकता से अधिक तूल देते हैं।..... मैं निश्चित रूप से आपसे असहमत हूँ।'³

नेहरू के गाँधी से मतभेद आखिर तक रहे। 9 अक्टूबर 1947 को गाँधी के पत्र के उत्तर में जो जवाहरलाल ने पत्र भेजा वह बहुत ही दिलचस्प है। उन्होंने लिखा

1. डी. एफ. काराका, राइट इज ओवरटेक फ्रॉम नेहरून फॉर ईस प्लान, दै करन्ट, वॉल्यूम VI No 1 (सितम्बर 22, 1954) पृ 10

2. डी. जी. तेंडुलकर, राइट ऑफ मोहनदास करमचंद गाँधी वॉल्यूम 6 (जर्मर, दै टाइम्स ऑफ इंडिया प्रेस) पृ 52

3. दै कन्स्ट्रिक्टेड वर्क्स ऑफ़ महात्मा गाँधी, वॉल्यूम 35, मिन्नी (पब्लिकेशन्स इंडियन) पृ 543-44
 वी. वी. रामनर्तरी द्वारा अनुवाद, गाँधी नेहरू संवाद से विवाद की ओर। राज्य राज्य गाँधी, टर्नरने शिवन मिश्र, राजस्थान विश्वविद्यालय, जनवरी 1972 वर्ष 2, अंक 4, पृ 8-9

‘बहुत वर्ष पहिले मैंने हिन्द स्वराज्य को पढ़ा था और इस समय मेरे दिमाग में उसकी धुपली सी तस्वीर है। लेकिन करीब 20 वर्ष या इससे भी ज्यादा समय पूर्व जब मैंने इसे पढ़ा था उस समय भी यह मुझे अवास्तविक लगी थी। इसके बाद वाले आपके लेखों और भाषणों में मुझे यह लग्न था कि आप अपनी पुरानी स्थिति से हट रहे हैं और आपुनिक प्रवृत्तियों का अहसास कर रहे हैं। इसलिये मुझे आश्चर्य हुआ जबकि आपने लिखा कि आपके मस्तिष्क में तो वही पुरानी तस्वीर ही है। हिन्द स्वराज्य की रचना 38 वर्ष पहिले की गई थी और तबसे दुनिया बिल्कुल बदल गई है, संभवतः गलत दिशा में किसी भी स्थिति में इन प्रश्नों पर विचार करते समय वर्तमान तथ्यों, मानव-तत्त्वों एवं अन्य बातों को ध्यान में रखना होगा अन्यथा हम यथार्थ से दूर घले जायेंगे।...’

संक्षेप में, मेरा दृष्टिकोण यह है कि मूल प्रश्न सत्य बनाम असत्य या अहिंसा बनाम हिंसा का नहीं है। मैं नहीं समझता कि गाँव में किस प्रकार अहिंसा या सत्य निहित है। सामान्य तौर पर, बौद्धिक और सांस्कृतिक दृष्टि से गाँव पिछड़ा हुआ होता है और ऐसे पिछड़े वातावरण से प्रगति नहीं हो सकती। संकीर्ण मस्तिष्क वाले लोगों के असत्यवादी और हिंसक होने की ज्यादा संभावना है।

जैसाकि आपको विदित ही है कि कांग्रेस ने (हिन्द स्वराज्य में चित्रित) तस्वीर को कभी विचारा ही नहीं, स्वीकार करने का तो प्रश्न ही नहीं उठता। आपने भी छोटे छोटे पहलुओं के अतिरिक्त कभी कांग्रेस को इसे स्वीकारने के लिए कदा भी नहीं। कांग्रेस के लिए इन मौलिक प्रश्नों पर विचार करना अब कितना वाघनीय होगा जिनमें जीवन का दर्शन निहित है, यह आप स्वयं ही सोचें। मेरा तो मत है कि कांग्रेस जैसी संस्था को ऐसे मामलों की घर्चा में उलझना नहीं चाहिये क्योंकि इससे लोगों के दिमाग में उलझन ही पैदा होगी। इससे यह भी हो सकता है कि देश में कांग्रेस और अन्य लोगों के बीच दूरी पैदा हो जायें जिन्हे पाटना मुश्किल हो जाय।¹

लेकिन दूसरी ओर यह भी है कि नेहरू गाँधी से अत्यधिक प्रभावित हैं और उनके शिष्यतुल्य हैं। गाँधी इतने आशस्त थे कि उन्होंने नेहरू को अपना उत्तराधिकारी घोषित करते हुये यह भी कह दिया कि जब मैं मर जाऊँगा जवाहर मेरी भाषा बोलेंगे।

नेहरू ने डिस्कवरी ऑफ इंडिया में पूरा अध्याय ‘मध्यमयमों की पिचशता—गाँधी का आगमन’ पर लिखा। इसमें गाँधी का यशोगान है। उन्होंने लिखा ‘गाँधीजी आये, उनका आगमन एक ऐसी आँधी और तूफान की तरह था जो सब कुछ को और विशेष तौर पर जनता के मस्तिष्क को उथल-पुथल कर डालता है। वे कहीं आसमान से नहीं आये बल्कि वे भारत के लाखों—करोड़ों नर-नरियों के बीच में जन्मे थे। उनकी भाषा बोलने से और निरन्तर उनकी ओर आँखें लगाये हुए उनकी दारुण स्थिति को सामने

रखकर चलते थे।¹ सन् 1930 में राष्ट्र की मनोदशा का चित्रण नेहरू ने इन शब्दों में किया जिनमें गाँधी के प्रति श्रद्धा अभिव्यक्त होती है। उन्होंने लिखा 'जब हमने लोगों में अदम्य उत्साह देखा और नमक बनाने के कार्यक्रम को दवानत की तरह फैलते हुए पहचाना तो हमें अपने आपसे कुछ तज्ज्ञा महसूस हुई, चूँकि हमने गाँधीजी के इस प्रस्ताव का विरोध किया था। हम अस्वावलंब्य हुये यह देखकर कि एक व्यक्ति ने लाखों करोड़ों व्यक्तियों को इतने संगठित ढंग से प्रभावशाली करने के लिए किस तरह तराशा।'²

गाँधी ने कैबिनेट मिशन योजना को स्वीकार करते हुए कहा था कि तत्कालीन परिस्थितियों में यह एक श्रेष्ठ आलेख था जो ब्रिटिश सरकार भारतीयों को दे सकती थी। लेकिन नेहरू, पटेल के नेतृत्व में कांग्रेस ने इसे ठुकरा दिया था और इसके फलस्वरूप देश का विभाजन हुआ। नेहरू ने बाद में स्वीकार किया कि गाँधी की राय ज्यादा ठीक थी और विभाजन भारतीय उपमहाद्वीप की समस्याओं का समाधान नहीं दे पाया।

स्वयं नेहरू के शब्दों, 'हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे थे कि आन्तरिक विरोधों को धलाते रहने की अपेक्षा विभाजन संभवतः एक हल्की बुराई है, जो हमारी स्वतंत्रता को अविलम्ब हमें दिला सकती थी। हम इस स्वतंत्रता को जल्दी से जल्दी पाने की उत्सुक थे। अतः हमने विभाजन स्वीकार कर लिया। किन्तु जैसा कि बाद के परिणामों से प्रमाणित होता है कि विभाजन इससे कहीं अधिक बुरा निकला जिसकी हमने कल्पना की थी।'³

संक्षेप में, जहाँ गाँधी और नेहरू में मतभेद हैं वे मुख्यतौर पर राज्य के कार्यक्षेत्र, सत्ता के केन्द्रीयकरण, भारी उद्योगों, राजनीति में धर्म की भूमिका, ग्राम स्वराज्य और शिशा पद्धति को लेकर हैं। गाँधी राज्य सत्ता के परिसीमन, सत्ता के विकेन्द्रीकरण, लघु उद्योगों की स्थापना, धर्म के प्रकाश में राजनीति के संचालन, ग्राम स्वराज्य एवं मातृभाषा के माध्यम से बेसिक शिक्षा के पक्षपर थे और यहाँ नेहरू उनसे सहमत नहीं थे। लेकिन जहाँ गाँधी और नेहरू करीब-करीब एक ही वैचारिक घातल पर खड़े हैं वे भी अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। दोनों के दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक हैं, सोचने का तरीका वैश्विक है, दोनों मानवतावादी, उदारवादी, जनतंत्रवादी और ऐसे समाज के निर्माण के प्रबल पक्षपर हैं जिसमें सामाजिक न्याय तो, राज्य सत्ता का गरीबों के उन्नयन के लिए प्रयोग हो एवं व्यक्ति की स्वतंत्रता अक्षुण्ण रहे।

□ □ □

1 जगहर लाल नेहरू, हिस्टरी ऑफ इंडिया, पृ 227

यूरोपम नगर एवं उद्घुष्ट, वही पुस्तक, पृ 513

2 जगहरलाल नेहरू, एन आटोबायोग्राफी, पृ 213

टी टी एमनदूरी दृष्ट उत्सु, वही लेख, पृ 6

3 जगहरलाल नेहरू स्मृति, 1949-53 दिवस, विलेजवतता रिजिजन, पृ 115 टी टी एमन दृष्ट उत्सु, वही लेख, पृ 10

हिन्दू राष्ट्रवाद, द्विराष्ट्र एवं सामाजिक न्याय की अवधारणायें

(विनायक दामोदर सावरकर, मोहम्मद अली जिन्ना एवं भीमराव अम्बेडकर)

आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन में हिन्दू राष्ट्रवाद, द्विराष्ट्र एवं सामाजिक न्याय की अवधारणायें भी महत्वपूर्ण हैं। इन तीनों अवधारणाओं एवं इनके मुख्य प्रतिपादकों क्रमशः विनायक दामोदर सावरकर, मोहम्मद अली जिन्ना एवं भीमराव अम्बेडकर के वैचारिक योगदान का संक्षिप्त अध्ययन यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है। सावरकर के हिन्दूत्व के दर्शन ने हिन्दू महासभा और जनसभा को प्रभावित किया है, मोहम्मद अली जिन्ना के नेतृत्व में मुस्लिम लीग ने द्विराष्ट्र सिद्धान्त के आधार पर भारत के विभाजन की लड़ाई लड़ी, अम्बेडकर के सामाजिक न्याय के सिद्धान्त पर आज दलित सत्ता में भागीदारी की लड़ाई लड़ रहे हैं। अनेक छोटे बड़े राजनीतिक दल जिनमें बहुजन समाज पार्टी एवं रिपब्लिकन पार्टी प्रमुख हैं, आज भारतीय राजनीति में सक्रिय हैं और सामाजिक न्याय का मुख्य मुद्दा बनाये हुये हैं। 'वोट हमारा राज तुम्हारा' बहुजन समाज पार्टी का मुख्य नारा है जिसने दलितों और पिछड़ों को आकर्षित भी किया है। जनता और समाजवादी दलों का भी मुख्य नारा सामाजिक न्याय ही है।

हिन्दू राष्ट्र की अवधारणा

विनायक दामोदर सावरकर

(1883-1966)

हिन्दुत्व, हिन्दू राष्ट्र और हिन्दू समाज के चिन्तन के यक्षस्वी व्याख्याकार एवं पुद्गल व्यक्तित्व के पनी विनायक दामोदर सावरकर का भारतीय चिन्तन में विशिष्ट स्थान है। वह हिन्दू जीवन में एक संपूर्ण राष्ट्र के तत्वों का निरूपण करते हैं और प्रतिपादित करते हैं कि भाषा, संस्कृति, चेतना, इतिहास, धर्म, मर्यादा आदि की दृष्टि से हिन्दू एक राष्ट्र है और हिन्दुत्व प्राण तत्त्व है। उन्होंने हिन्दू, हिन्दुत्व, हिन्दूराष्ट्र की दोस और जीवन्त अवधारणा प्रस्तुत की जो उन्हें भारतीय विचारकों में एक विशिष्ट स्थान प्रदान करती है। जैसे उनके और अन्य विचारकों जैसे लोकरमान्य दास गंगाधर तिलक, साता लाजपत राय, धिनिचन्द्र पात, केशवराव बसिराव हेमडेवार एवं भाषवराव सदाशिवराव गोतवलकर के विचारों में साम्य है। वस्तुतः यह हिन्दुत्व की अन्य आक्रामक शक्तियों से रसा करने

का प्रयास है, लेकिन इसमें हिन्दू दर्शन का सकलव्यपक पक्ष अधिक नहीं उभरा गया। इसके अभाव में आलोचकों ने इसे सांप्रदायिकता से जोड़कर देखा और इसे राष्ट्रीय एकता और अखंडता में बाधक पाया। दूसरी ओर हिन्दुत्व के पराधर्मों ने अपने विरोधियों को छद्म राष्ट्रवादी एवं धर्म निरपेक्षवादी कहकर उनकी भर्त्सना की।

वीर सावरकर के नाम से विख्यात विनायक दामोदर उग्र राष्ट्रवादी एवं आतंकवादी रहे हैं। बाल्यकाल से ही वह हिन्दू कथाओं, रामायण, महाभारत, रामा प्रताप, शिवाजी एवं देशवाओं की गाथाओं में रुचि रखते थे। विद्यार्थी जीवन में वह आतंककारी गतिविधियों में लिप्त हो गये और 1906 से 1910 तक उनका इंग्लैंड में बिताया गया अध्ययन काल भी ब्रिटिश विरोधी कार्यकलापों से अलूता नहीं रहा। उन्होंने सन्धन स्थित इंडिया हाउस को भारतीय क्रांति का केन्द्र बना दिया। उन्हें आतंककारी गतिविधियों के कारण सन्धन में गिरफ्तार कर लिया गया। जब उन्हें भारत लाया जा रहा था तो रास्ते में वह महाज से समुद्र में कूद पड़े और उन्होंने फ्रंस में शरण ली। लेकिन वह पुनः गिरफ्तार कर लिये गये और दो अभियोगों के भुर्ग में उन्हें आजीवन कारावास का दण्ड दिया गया। अनेक प्रयासों के कारण वह 1937 में रिहा कर दिये गये और वह हिन्दू महासभा के अध्यक्ष नियुक्त हुए। 1966 में उनका निधन हो गया।

सावरकर की हिन्दुत्व की अवधारणा

सावरकर ने अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक 'हिन्दुत्व' में हिन्दू शब्द को परिभाषित किया है। उनका कथन है कि 'हिन्दू वह है जो सिन्धु नदी से समुद्र तक संपूर्ण भारतवर्ष को अपनी पितृभूमि और मातृभूमि मानता है। उन्होंने अपनी दूसरी पुस्तक 'हिन्दू पर पादशाही' में महाज शक्ति के उद्भव की राष्ट्रवादी व्याख्या की है। उन्होंने इस पुस्तक में विजातीय तत्वों का दमन करने और हिन्दू राष्ट्रवाद के सुदृढीकरण में मयज्यों के साहसी कार्यों की पूरी प्रशंसा की है। उन्होंने बताया कि मुसलमान आक्रमणों ने विजयान्नाद, पुना, असहिष्णुता एवं धर्माभ्युत्थता का ही प्रदर्शन किया। मराठाओं ने न केवल उन्हें सैनिक बल्कि वेदों का भी दर्शाया। उन्होंने महाज राजतंत्र का गढ़न अध्ययन का इसमें लोक तत्त्विक तत्वों को भी देखा।

वीर सावरकर का उद्घोष था 'यदि आप आते हैं तो आपके साथ, यदि आप नहीं आते हैं तो आपके बिना, और यदि आप विरोध करते हैं तो आपके बावजूद, हिन्दू अपनी राष्ट्रीय स्वतंत्रता के लिए यथा शक्ति संघर्ष करते रहेंगे।' प्रोफेसर विश्वनाथ प्रसाद वर्मा के शब्दों में, 'सावरकर ने हिन्दू राष्ट्र की सांस्कृतिक एवं अवयवी एकता को स्वीकारा किया। वे हिन्दू पुनरुत्थान के आदर्श के भक्त थे और हिन्दुत्व की सांस्कृतिक श्रेष्ठता में विश्वास करते थे। उन्होंने हिन्दू समाज के नैतिक तथा सामाजिक पुनरुत्थान पर बल दिया। उन्होंने कहा, यदि हिन्दुत्व मृत्योपवन्त योष की समस्याओं में तथा ईश्वर और मिस तारपी शान्ताओं में व्यस्त है तो उसे रहने दीजिये— किन्तु जहाँ तक भौतिक और

अस्पृश्यता का घोर विरोध किया और सदियों में अछूतों के प्रवेश का जबरदस्त समर्थन किया। उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा कि 'जिसे अपवित्र किया जा सके वह ईश्वर नहीं है।' सावरकर पर तिलक का स्पष्ट प्रभाव है। तिलक ने भी यह कहा था कि यदि स्वयं ईश्वर आकर मुझे यह कहे कि तु आछूत अच्छी चीज है तो मैं उसे ईश्वर मानने से अस्वीकार कर दूंगा। 1937 में ही सावरकर ने स्पष्ट शब्दों में कहा था कि 'मैं अपने को केवल हिन्दू कहूँगा, बाह्य नहीं। उन्होंने कहा कि मैं किसी भी जाति के हिन्दू के साथ भोजन करने को तैयार हूँ, मैं जन्म और व्यवसाय से जाति में विश्वास नहीं करता, मैं जातियों की उच्चता या नीचता को नहीं मानता।' साररूप में यही कहा जा सकता है कि सावरकर ने भारतीय राजनीति का हिन्दूकरण किया, कांग्रेस की सुष्टिकरण की नीति की घोर भर्त्सना की, हिन्दुत्व और राष्ट्रवाद में कोई अन्तर नहीं किया एवं सदियों से जातियों और सम्प्रदायों में विभाजित हिन्दू समाज को सामाजिक समानता के आधार पर संगठित करने का प्रयास किया।

द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त मोहम्मद जल्ती जिन्ना (1876 - 1948)

इंग्लैंड से बैरिस्टरी की परीक्षा पास कर जिन्ना ने यकालत प्रारंभ की और शीघ्र ही उन्होंने बड़ी शोहरत हासिल कर ली। कुछ समय तक वह बादा भाई नौरोजी के निजी सचिव भी रहे। प्रारंभ में वह राष्ट्रवादी थे और उन्होंने कांग्रेस की सदस्यता भी ग्रहण कर ली थी। कांग्रेस में गोपाल कृष्ण गोखले से वह बड़े प्रभावित हुये और उन्होंने व्यक्त किया कि उनकी समस्त मुस्लिम गोखले बनने की है। कांग्रेस के 1910 के अधिवेशन में उन्होंने स्थानीय निकायों में साम्प्रदायिक प्रतिनिधित्व का विरोध भी किया। कांग्रेस के तखनक अधिवेशन (1916) में उन्होंने मुस्लिम लीग और कांग्रेस को नजदीक लाने का प्रयास किया जिसके कारण सरोजनी नायडू ने उन्हें हिन्दू मुस्लिम एकता का राजदूत कहा। लेकिन यह इतिहास की विडम्बना ही कही जायेगी कि एक धर्मीनिरपेक्ष राष्ट्रवादी जिन्ना धीरे धीरे घोर साम्प्रदायिक बन गये और दिव्य राष्ट्र के प्रणेता और व्याख्याकार बन कर मुसलमानों के लिए एक पृथक् राष्ट्र के प्रबल पक्षधर बन अन्ततोगत्वा एक पृथक् मुस्लिम देश के निर्माता भी बन गये। जिन्ना के द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त की अवधारणा को स्पष्ट करने के पूर्व मुस्लिम साम्प्रदायिकता की पृष्ठभूमि को जानना बहुत ही आवश्यक है।

सर सैय्यद अहमद खाँ (1817-1898)

नि सन्देह साम्प्रदायिकता ब्रिटिश राज की देन है, 'फूट डालो और राज करो' की

नीति ने मुस्लिम साम्प्रदायिकता को दवान्त की तरह बढ़ाया। कांग्रेस का जब 1885 में जन्म हुआ उस समय सर सैय्यद अहमद खाँ एकमात्र दिमाज नेता थे जिन्होंने कांग्रेस में शरीक होने से मना कर दिया। प्रारंभ में वह हिन्दू मुस्लिम एकता के परापर राष्ट्रवादी थे, लेकिन कालान्तर में उन्हें अहसास हुआ कि यदि किसी दिन भारत की स्वतंत्रता भी मिली तो यह स्वतंत्रता हिन्दू की होगी क्योंकि शिक्षा, आर्थिक स्थिति एवं सामाजिक चेतना की दृष्टि से मुसलमान तो हिन्दू के मुकाबले में बहुत ही पिछड़ा हुआ है। कांग्रेस का उदय उन्हें नहीं भाया और उन्होंने स्पष्ट किया कि यह संपूर्ण देश का प्रतिनिधित्व कर ही नहीं सकती। उन्होंने भारत के लिए संसदीय प्रणाली को भी अनुपयुक्त बताया। उन्हें इस बात का भय था कि इससे हिन्दू प्रभुत्व ही बढ़ेगा क्योंकि मुसलमान अशिक्षित और गरीब हैं। उन्होंने कांग्रेस के विरोध में मुस्लिम साम्प्रदायिक संस्थाओं के गठन को प्रोत्साहित किया जिनमें 'सेन्ट्रल नेशनल मोहम्मद एसोसियेशन', 'मोहम्मदन लिटरेरी सोसायटी' एवं 'मोहम्मदन एजुकेशन कांग्रेस' मुख्य थे। उन्होंने मुसलमानों के पिछड़ेपन को दूर करने में अपनी शक्ति लगाना ज्यादा श्रेयस्कर समझा और इसके लिए उन्होंने शिक्षा को श्रेष्ठतम साधन समझा। एक अंग्रेज प्रिंसिपल बैंक की सहायता से उन्होंने मोहम्मदन ओरियन्टल कॉलेज की स्थापना की जो कालान्तर में अलीगढ़ मुस्लिम विश्वविद्यालय बना। सार रूप में यह कहा जा सकता है कि यद्यपि सर सैय्यद ने द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त अथवा पृथक् मुस्लिम राष्ट्र के निर्माण की बात तो नहीं कही, लेकिन उन्हें आधुनिक काल में मुस्लिम साम्प्रदायिकता का पितामह तो कहा जा सकता है।

मुहम्मद इकबाल

(1873-1938)

इकबाल एक शायर और विचारक के रूप में ज्यादा मशहूर हैं लेकिन द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त के प्रणेता के रूप में उनकी भूमिका को भी नजर अन्दाज नहीं किया जा सकता। 21 जून, 1937 को एक गोपनीय पत्र में उन्होंने मोहम्मद अली जिन्ना को लिखा¹ कि मेरे विचार में एक भारतीय संवादी बांधे का संविधान पूर्णतया निराशाजनक है। मुस्लिम प्रांतों का एक पृथक् संघ है; एक मात्र रास्ता है जिसके द्वारा हम शक्तिपूर्ण भारत की बात सोच सकते हैं और गैर मुस्लिमों के वर्चस्व से मुस्लिमों को बचा भी सकते हैं। उत्तर पश्चिमी भारत और बंगाल के मुस्लिमों को पृथक् राष्ट्र क्यों नहीं मान लिया जाय जिन्हें आत्म-निर्णय का अधिकार हो जैसा कि भारत और बाहर अन्य राष्ट्र हो सकते हैं।² उन्होंने 6 दिसम्बर 1933 को इस बात का स्पष्ट संकेत दिया कि देश का धार्मिक, ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक संबंधों के आधार पर विभाजन किया जाये।³ सार यह है

1 ए एच जेडी (सम्पत्ति) इन्स्टीट्यूट ऑफ मुस्लिम पोलिटिकल स्टडी, वॉल्यूम IV, पृष्ठ 45-46, 47-48, 49-50, 51-52, इन्स्टीट्यूट ऑफ मुस्लिम स्टडीज, देहली, पृ. 249

2 सैय्यद एब्दुल हक़ केरतुल्लह ऑफ इकबाल, पृ. 195, टी पी बर्थ एण्ड कम्पनी, बरी बुलाक, पृ. 465.

कि एक दार्शनिक और विचारक इकट्ठान पाकिस्तान की पृथक्तावादी भाग के बौद्धिक और आध्यात्मिक व्याख्याकार बन गये।

मोहम्मद अली जिन्ना का द्विराष्ट्र सिद्धान्त

भारतीय सन्दर्भ में

द्विराष्ट्र सिद्धान्त की पृष्ठभूमि में तीन मुख्य बातें कही जा सकती हैं जो सर सैय्यद अहमद खाँ के काग्रेस में न शरीक होने के रवैये से स्पष्ट थी — (1) कांग्रेस प्रधानतया एक हिन्दू संगठन है, (2) प्रतिनिधि सत्त्वये भारत के लिए अनुपयुक्त है और (3) हिन्दू और मुसलमान दो पृथक् पृथक् कौमे हैं। सैय्यद अहमद के भक्तिष्क में यह स्पष्ट तथ्य भी कि क्या यह सम्भव है कि ये दो राष्ट्रीय समुदाय हिन्दू और मुसलमान एक ही सिंहासन पर बैठकर सत्ता का उपयोग करें? बिल्कुल नहीं, यह आवश्यक सा लगता है कि इनमें से एक दूसरे पर विजय हासिल करके उस पर धोप दे। यह आशा काना कि दोनों समान रहेंगे, असम्भव और कल्पनातीत है।¹

मोहम्मद अली जिन्ना के अनुसार हिन्दू और मुसलमान दो पृथक् राष्ट्रीय कौमे हैं जिनके विचारों, प्रेरणा स्रोतों एवं सकल्यों में मूलभूत अन्तर है। स्वयं जिन्ना के ही शब्दों में 'हिन्दुओं और मुसलमानों के जीवन पहलुओं में अन्तर है। यह बिल्कुल स्पष्ट है कि हिन्दू और मुसलमान इतिहास के विपरीत स्रोतों से प्रेरणा ग्रहण करते हैं। उनके महाकाव्य, महापुरुष एवं घटनाएँ पृथक् पृथक् हैं। प्रायः एक समुदाय द्वारा माना जाने वाला महापुरुष दूसरे का शत्रु है और इसी प्रकार विजय और पराजय के भाव भी दोनों के भिन्न भिन्न हैं।'² 15 सितम्बर 1944 को गाँधी को लिखे गये पत्र में जिन्ना ने द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त को और भी स्पष्ट किया है। उनकी के शब्दों में 'हमारा दया है कि हम किसी भी परिभाषा अपना कर्तव्य को क्यों न अन्वये, हिन्दू तथा मुसलमान दो बड़े राष्ट्र हैं। हम दस कोड का एक राष्ट्र हैं, और उससे भी अधिक उल्लेखनीय यह है कि हम एक ऐसा राष्ट्र हैं जिसकी अपनी विशिष्ट संस्कृति और सभ्यता, भाषा और साहित्य, कला तथा स्थापत्य, नाम तथा नाम-व्यवस्था, मूल्य तथा अनुयात की धारणा, विधिक कानून तथा नैतिक सहित्तार, परिणामितियों तथा जंजी, इतिहास तथा परम्पराएँ, प्रवृत्तियाँ तथा नरत्नाकारण हैं। संक्षेप में, हमारा जीवन के प्रति अपना दृष्टिकोण एवं जीवन दर्शन है। अन्तराष्ट्रीय विधि के हर सिद्धान्तों के अनुसार हम एक राष्ट्र हैं।'³

यही द्वि-राष्ट्र सिद्धान्त भारत के विभाजन का मुख्य आधार बना।

1 रिचर्ड सैफ़मन्, दि मेकिंग ऑफ़ पकिस्तान, पृ 31 कौम केन्ड ईट रजुन पकिस्तान, जर्ज एनन एंड जन्पिन रिपिटेड, लन्दन, पृ 11

2 अमर हुसैन दार रजुन, एन्टि कॉन्ट्रिबुटन इन एन आइरोपेलीकन स्टेट, हासन फ्रेम्पटोन, ईट, पृ 29

3 द ई दार् दार रजुन, दई दुमक, पृ 444

सामाजिक न्याय की अवधारणा

डॉ. भीमराव अम्बेडकर

(1891-1956)

महाराष्ट्र के दलित परिवार में जन्मे भीमराव अम्बेडकर सामाजिक न्याय की अवधारणा के सशक्त एवं निर्भीक व्याख्याकार एवं जुझारू योद्धा रहे हैं। बड़ीच नरेश, सय्याजीराव महाराजा गायकवाड़ की वित्तीय सहायता से वह न्यूयार्क स्थित कोलम्बिया विश्वविद्यालय पहुँचे जहाँ से उन्होंने एम. ए. पी.-एच. डी. की डिग्रियाँ प्राप्त की। तन्दन से डी. एस. सी. एवं बार एट ला की डिग्रियाँ प्राप्त की। अनेक पदों पर रहे। तीनों गोल मेज सम्मार्ओं में दलितों के प्रतिनिधि के रूप में शरीक हुये। 1942 से 1946 तक भायसराय की कार्यकारिणी परिषद में श्रम विभाग के सदस्य रहे। 1947 में संविधान सभा की सहाय समिति के अध्यक्ष बने। इसी वर्ष स्वतंत्र भारत के प्रथम विधि मंत्री बने। 1951 में नेहरू मंत्रीमंडल से हिन्दू कोड बिल को लेकर त्यागपत्र दिया। 1956 में बौद्ध बने और इसी वर्ष के अन्त में उनका निधन हुआ। उनके जीवन की अनेक महत्वपूर्ण घटनाओं में एक 1932 का पूना सम्मेलन भी है जिसके फलस्वरूप गाँधीजी ने अपना आभरण अनशन त्याग दिया। उन्होंने दलितोत्थान और सामाजिक न्याय हेतु कड़ा संघर्ष किया। उन्होंने अनेक ग्रंथों की भी रचना की और पत्रों का सम्पादन किया। आज अम्बेडकर की गिनती देश के शीर्ष नेताओं और विचारकों में की जाती है। मृत्युपरान्त उन्हें भारत रत्न से भी सम्मानित किया गया। अम्बेडकर गौतम बुद्ध, कबीर और ज्योतिराव फूले से प्रभावित थे। फूले (1827 - 1890) ने स्त्री शिक्षा और समतावादी समाज की स्थापना पर बहुत बल दिया। उन्होंने ब्राह्मणों, मराजनों, संपन्न वर्गों, सामन्तों, जमींदारों एवं कुलीन वर्गों के वर्चस्व को तोड़ने एवं नीची जातियों के उत्थान हेतु क्रांतिकारी कार्य किये। उन्होंने कट्टरता, जातिवाद, नस्लवाद, दासता, शोषण, उत्पीड़न, असमानता, स्त्रियादिता, वर्ण व्यवस्था, कर्मकांड, पुरोहितवाद, ब्राह्मणवाद, अस्पृश्यता, बाल विवाह आदि सामाजिक बुराइयों एवं अन्यविश्वासी पर जमकर प्रहार किया। अम्बेडकर और फूले में एक समानता यह भी थी कि दोनों महाराष्ट्र के रहने वाले ही नहीं बल्कि नीची जातियों से संबंधित भी थे जो जीवन में ऊँची जातियों के उच्च वर्गीय उन्माद के शिकार भी बने। सार यह है कि अम्बेडकर के संघर्ष की पृष्ठभूमि ज्योतिराव फूले द्वारा तैयार हो चुकी थी।

भारत में स्वतंत्रता आन्दोलन के साथ साथ सदियों से क्षोभित, निराश्रित, पद दलित, बहिष्कृत, असांगठित करोड़ों लोगों की असह्य स्थिति को सुधारने की दृष्टि से एक आन्दोलन और प्रारंभ हुआ। यह स्वतंत्रता आन्दोलन का अंग था और इससे प्रपक्व भी था। अनेक प्रमुख एवं सामान्य भारतीय इससे जुड़े रहे, लेकिन दो मुख्य पात्रायेँ इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय हैं।

‘असृष्टता निवारण स्वतंत्रता आन्दोलन का अविभाज्य अंग है’ इस विचारधारा और कार्यक्रम का नेतृत्व मोहनदास करमचन्द गाँधी ने किया। दलितों का नेतृत्व गैर दलित क्यों करे और दलितोंत्याग ही प्रथम आवश्यकता है और इसके लिए सबकों की दासता से दलितों की मुक्ति आवश्यक है - इस विचारधारा और कार्यक्रम का नेतृत्व डॉ. भीमराव अम्बेडकर कर रहे थे। यद्यपि गाँधी और अम्बेडकर दोनों ही दलितोंत्याग में मनसा-वाचा-कर्मणा जुटे हुये थे, लेकिन यह इतिहास की विडम्बना ही कही जायेगी कि ये दोनों न केवल अलग-पलग रहे बल्कि परस्पर विरोधी भी चित्रित किये गये। सबकों की दासताओं और भयावह कुष्ठग्रस्त परिवेश से जूझते, भिड़कियाँ खाते, अपमान की घूँट पीते, कठोर परिश्रम, प्रतिबद्धता, दृढ़ निश्चय एवं प्रतिभा के बूते पर भारत के राजनीतिक भाग्याकाश में शीर्ष स्थान पर पहुँचने वाले व्यक्ति भीमराव अम्बेडकर थे।

सामाजिक स्तर पर अम्बेडकर वर्ग व्यवस्था के विरोधी थे। जन्म के आधार पर निर्मित वर्ग व्यवस्था और कार्य विभाजन व्यक्ति की क्रियात्मक क्षमताओं की स्पष्ट उपेक्षा है। उन्होंने मनु की घोर भर्त्सना की और विरोध स्वरूप मनुस्मृति को सार्वजनिक रूप से जलाया। अम्बेडकर मनुस्मृति को एक बहुत ही घृणित ग्रन्थ मानते थे, उनका कथन था कि यह एक असमान पुरुष एवं द्राक्ष्य प्रधान, अलोकतात्रिक, सामन्तवादी सामाजिक व्यवस्था की पोषक पुस्तक है जिसका आज के बदलते परिवेश में कोई अर्थ ही नहीं है।

अम्बेडकर मनुवादी वर्ग व्यवस्था को हिन्दू समाज की कोढ़ मानते थे। यह प्रगति की शत्रु है। जो व्यवस्था मनुष्य को बराबर न समझे, केवल जन्म के आधार पर किसी को पूजनीय और किसी को घृणित करार दे वह त्यज्य है। इसीलिए उन्होंने हिन्दू धर्म पर करारा प्रहार किया। डॉ. अम्बेडकर ने स्पष्ट किया कि हिन्दू धर्म व्यक्ति के महत्त्व को अमान्य करता है। हिन्दू धर्म में एक वर्ग को ज्ञान प्राप्त करने, दूसरे वर्ग को शस्त्र प्रयोग करने, तीसरे को व्यापार करने और चौथे वर्ग को केवल दूसरों की सेवा करते रहने की व्यवस्था है। प्रत्येक व्यक्ति को ज्ञान की आवश्यकता है। प्रत्येक व्यक्ति धन धारता है। धर्म जो इसकी परवाह नहीं करता, केवल कुछ लोगों को ही शिक्षा का लाभ उठाने की अनुमति देता है, शेष को निरक्षर और अज्ञानी बनाये रखता है, धर्म नहीं है, बल्कि लोगों को अनन्त काल तक भ्रान्तिक अशक्तता में बनाये रखने का षड्यंत्र है। जो धर्म एक वर्ग को शस्त्र प्रयोग करने और आत्म रक्षा के लिए शेष समाज को उस पर आश्रित रहने की आज्ञा देता है, वह धर्म नहीं, शेष समाज के लोगों को शाश्वत दास बनाये रखने की योजना है। वह धर्म जो कुछ को धन सम्पदा बढ़ोरने के लिए और अन्य लोगों को दीनता, दरिद्रता में फेकता है और जिन्य रहने के लिए अनिवार्य वस्तु तक के लिए उन पर आश्रित रहने के लिए विवश करता है, धर्म नहीं बल्कि निरान्त लुब्ध स्पर्श है। हिन्दू धर्म में चतुर्वर्ण्य दही है।¹

अम्बेडकर ने कहाकि ऐसे हिन्दू समाज में सामाजिक न्याय की कल्पना भी नहीं की जा सकती क्योंकि यह असमानता, अन्याय, जात-पाँत, ऊँच-नीच, शोषण और उत्पीड़न पर आधारित है। 15 अक्टूबर 1956 को बौद्ध धर्म को ग्रहण करते समय उन्होंने कहा, 'मैंने हिन्दू धर्म को त्याग करने का आन्दोलन 1935 में शुरू किया था, मैंने उसी समय यह प्रतिज्ञा की थी यद्यपि मैंने हिन्दू धर्म में जन्म अवश्य लिया है तो भी मैं हिन्दू धर्म में नहीं मँलूँ। ऐसी प्रतिज्ञा मैंने आज से 21 वर्ष पूर्व की थी और मुझे ऐसा मालूम होता है कि मैं नरक से छुटकारा पा गया हूँ।'¹

अम्बेडकर ने दलितों और पिछड़ों को सतत संघर्ष करने और शिक्षित बनने की सलाह दी। मंदिरों में दलितों के प्रवेश की माँग को उन्होंने गंभीरता से नहीं लिया। उन्होंने दलितों को कहा कि तुलसी की माला पहन लेने से हिन्दू बनिया तुम्हारे कर्ज तो माफ नहीं कर देगा। मरणासन्न अवस्था में पत्नी रमाबाई ने जब पडारपुर के मंदिर में दर्शन करने की इच्छा व्यक्त की तो उन्होंने कहा कि ऐसे मंदिर में जाने से क्या लाभ जहाँ भक्त भगवान के दर्शन नहीं कर सकता। एक दलित महिला होने के कारण उसे बहुत दूरी पर खड़ा होना पड़ेगा। उन्होंने कहाकि मैं एक ऐसे पंडरपुर की स्थापना करना चाहता हूँ जहाँ जाति के आधार पर कोई ऊँचा या नीचा न माना जाय।

'ब्लैट कांग्रेस एण्ड गौंधी हैव डन टू दी अनटचेबिलिटी' पुस्तक में अम्बेडकर ने जो लिखा उसका सार यह है²— (1) कांग्रेस दलितों का प्रतिनिधित्व नहीं करती। (2) दलित एक पृथक् सामाजिक इकाई है वे हिन्दुओं से भिन्न और पृथक् गुण हैं। (3) यदि भौगोलिक क्षेत्र के हिसाब से हिन्दुस्तान में रहने वाले हिन्दू कहलाते हैं तो हम भी हिन्दू हैं— उस तरह से तो मुसलमान, क्रिश्चियन, सिख, पारसी सभी हिन्दू हुए। (4) वैसे दलित धर्म से हिन्दू हैं, लेकिन वे हिन्दू समाज के अंग नहीं हैं क्योंकि सपर्ण उन्हें स्पर्श तक करना पाप समझते हैं। सिखों का धर्म पृथक् है लेकिन वे हिन्दू सामाजिक व्यवस्था के ही अंग हैं। हिन्दू और सिख एक दूसरे के साथ बैठकर केवल खाना ही नहीं खाते बल्कि आपस में शरीर भी करते हैं। यह कई परिवारों में देखा जाता है कि एक बाप के दो बेटों में एक सिख बन जाता है, दूसरा हिन्दू रहता है। (5) धर्म का मतलब होता है उसका अनुयायिनों का कुछ नियमों और आदर्शों के आधार पर एक सूत्र में बांधना और सामाजिक स्तर पर सम्मानता लेकिन हिन्दू धर्म इस उद्देश्य से अपूर्ण तथा अराफल रहा है। यह संगठित धर्म नहीं है बल्कि एक प्लेटफार्म है जहाँ सब एकत्रित होते हैं लेकिन एक को दूसरे से कोई सौकर नहीं। हिन्दुओं में एक चौथाई दलित हैं लेकिन सपर्णों ने कभी यह सोचा ही नहीं कि वे भी इन्तान हैं। (6) छूआछूत तो धर्म से भी परे है, यह एक व्यवस्था है, सामाजिक और आर्थिक व्यवस्था। आर्थिक व्यवस्था के रूप में यह

1 शरण सिंह द्वारा उद्धृत, पृ. पुस्तक पृ. 106

2 लेखक की पुस्तक, कर्नैट, डॉ. दीपक अम्बेडकर से उद्धृत, पृ. 145-147.

तो गुलामी से भी बदतर है। गुलाम कभी स्वतंत्र होने की आशा तो रखता है, यह जरूरी नहीं कि उसकी सन्तान भी गुलाम ही रहे। लेकिन अछूतों को युगो युगो से अछूत ही है - उसकी सन्तान भी सदा-सदा के लिए अछूत ही रहेगी। हिन्दू धर्म तो मानता है कि सबकी नियति पूर्व निर्धारित है। इसका अर्थ हुआ कि स्तित बने रहना ईश्वरीय इच्छा है। (7) वर्णाश्रम व्यवस्था हिन्दू धर्म का मूलप्राप्ति माना जाता है और वर्ण व्यवस्था में शूद्र चौथा और निम्नतम वर्ण है। दुःख/हो दुःख बात का है कि गाँधी जैसा व्यक्ति वर्णाश्रम को हिन्दू धर्म का अनिवार्य अंग मानते हैं। (8) जहाँ तक कांग्रेस का संबंध है उसके लिए अछूतों के हितों की बात करना परिवर्तित परिस्थितियों में जरूरी हो गया है क्योंकि छ करोड़ लोगों का प्रतिनिधित्व राजनीतिक दृष्टि से बहुत ही महत्वपूर्ण है। (9) ब्राह्मण ने दिमाग को गुलाम बनाया है तो बनिये ने शरीर को। इन दोनों ने कुछ अन्य वर्गों को साथ लेकर कांग्रेस पर कब्जा कर लिया है। क्या यह आश्चर्य की बात नहीं है कि कांग्रेस शासित प्रदेशों में से सारे ही प्रधानमंत्री ब्राह्मण रहे हैं।'

नि सन्देह, भीमराव अम्बेडकर की सामाजिक न्याय की अवधारणा को न केवल बौद्धिक स्तर पर ही बल्कि उसे साकार बनाने की दृष्टि से व्यावहारिक स्तर पर योगदान अमिनन्दनीय ही कहा जायेगा। उन्होंने जो मशाल प्रज्वलित की वह दलितों और पिछड़ों के सूने जीवन में आज आशा का संचार कर रही है।

समग्र चिन्तन : एक विहंगम दृष्टिपात

विगत पाँच हजार वर्ष पुराने भारतीय राजनीतिक चिन्तन पर समग्र दृष्टि से संक्षिप्त घर्चा करना आवश्यक प्रतीत होता है। तीन कालों में विभाजित इस चिन्तन में निरन्तरता भी है और परिवर्तन भी। परिवर्तन का मुख्य कारण भिन्न सांस्कृतिक घातल था, लेकिन कालान्तर में दोनों संस्कृतियों में संवाद प्रारंभ हुआ जिसके कारण समन्वय स्थापित हुआ, यद्यपि फिर भी अलगाव ही बना रहा। यह मध्यकाल से जुड़ी हुई बात है लेकिन प्राचीन काल को मध्यकाल से जोड़ने वाला एक सूत्र धर्म रहा है। यद्यपि दोनों कालों में धर्म की अवधारणायें समान नहीं थी, लेकिन जहाँ समानता है वह इस मूल तत्त्व में है कि धर्मविहीन राजनीति अर्थहीन ही नहीं खतरनाक भी है। आधुनिक काल में भी यह निरन्तरता बनी रहती है यद्यपि धर्म को परम्परागत अर्थ में परिभाषित न किया जाकर नैतिकता से सम्बद्ध किया गया है। यह कहना भी उचित नहीं होगा कि किसी निश्चित विचारधारा के आधार पर काल विभाजन संभव है। मध्यकाल में राज्य और उससे सम्बद्ध चिन्तन अधिक लभ्य कर नहीं आ पाया तथा धर्म और राजनीति के कार्य-क्षेत्रों के निर्धारण एवं इनके तत्त्वों के बारे में भी मतैक्य नहीं रहा। बर्नी और फजल यद्यपि मध्यकालीन विचारक हैं लेकिन दोनों का वैचारिक घातल एकसा नहीं है। वैचारिक प्रवृत्तियों के आधार पर भी काल विभाजन उचित नहीं है। प्राचीन काल में मध्ययुगीन और आधुनिक काल की, मध्ययुग में प्राचीनकाल और आधुनिक काल की और आधुनिक काल में प्राचीन

काल और मध्य युगीन प्रवृत्तियाँ मिल सकती हैं यद्यपि परिवेश सर्वाधिक प्रभावी तत्त्व होता है। उदाहरणार्थ प्राचीन और मध्यकाल में राजा चाहे कितना भी निरंकुश क्यों न हो, राज्य का स्वरूप सर्वाधिकारी बन ही नहीं सकता था। राज्य के पास कोई ऐसा यंत्र अथवा साधन उपलब्ध नहीं था जिसके माध्यम से वह नागरिकों के जीवन पर पूर्ण नियंत्रण स्थापित कर सकता था। इसी बात को ध्यान में रखते हुए तो सर चार्ल्स मैटकाफ ने प्राचीन काल में गाँव-भण्डार (विलेज रिपब्लिक) की बात कही थी। केन्द्र में चाहे किसी का शासन हो, स्थानीय जीवन करीब करीब अप्रभावित ही रहता था। इसी संदर्भ में राज्यों की आकृति की बात भी कही जा सकती है। भौगोलिक दृष्टि से राज्य बहुत बड़े नहीं हो सकते थे क्योंकि बड़े भू-भाग को नियंत्रण में रखना बड़ा मुश्किल कार्य था। आज विज्ञान और तकनीकी ज्ञान की सहायता से सर्वाधिकारी और विशाल राज्य संभव हैं। पूर्व सोवियत संघ सर्वाधिकारी और विशाल राज्य का एक ज्वलंत उदाहरण था। चीन को भी इसी श्रेणी में रखा जा सकता है। भारतीय चिन्तन में व्यष्टि और समष्टि, नागरिक और राज्य, राज्य और समुदाय, स्वतंत्रता और समानता, अधिकार और कर्तव्य, धर्म और राजनीति, शासन और प्रशासन, राजा और राज्य, संप्रभुता एवं इसकी सीमायें, राज्य के कार्य-क्षेत्र एवं उद्देश्य, नौकरशाही आदि पर गहन चर्चा हुई है। यद्यपि कहीं यह चर्चा गहन रूप धारण करती है तो कहीं यह अस्पष्ट है। इसका मुख्य कारण यही रहा है कि राजनीति मोटे तौर पर धर्म और नैतिकता की परिधि में ही घर्षित रही है। वैदिक काल से लेकर गाँधी तक यह धारा निरन्तर रूप से बही है। यद्यपि कहीं कहीं इसे स्वतंत्र काने का प्रयास भी किया गया है, लेकिन भारतीय चिन्तन की यह मुख्य धारा नहीं रही। आधुनिक काल में जवाहरलाल नेहरू और मानवेन्द्रनाथ राय के चिन्तन में राजनीति का विशुद्ध स्वरूप उभर कर आया है, लेकिन विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, अरविन्द और गाँधी का प्रभाव कहीं अधिक शक्तिशाली है। गोखले, नेहरू और राय को छोड़कर करीब करीब सभी विचारक प्राचीन भारत की सांस्कृतिक पराधीनता और इसकी दार्शनिक परम्परा से प्रभावित हैं। वे प्राचीन ज्ञान और संदेश के प्रकाश में नये भारत का निर्माण करना चाहते हैं। वे अतीत की नींव पर एक सुदृढ़ राष्ट्र का निर्माण करना चाहते हैं। उनका मानना है कि कोई राष्ट्र अपने अतीत को विस्मृत करके आगे बढ़ ही नहीं सकता। लेकिन यह चिन्तन केवल परम्परा को लेकर भी नहीं चलता। परिवेश के बाह्य तत्त्वों से यह प्रेरित भी हुआ है, लेकिन अपने मूल पराधीनता को इसने नहीं छोड़ा। यह ध्वनि गाँधी की इस वाणी में प्रवाहित है कि यद्यपि मैं अपने दिमाग की जिदकियाँ झुती रखता हूँ ताकि ताज़ा हवा आती रहे, लेकिन मैं दृढ़ता से अपने पाँव जमीन पर जमाये रखना चाहता हूँ, भयंकर तूफान भी मुझे हिला नहीं सकता।

प्लेटो, आस्तू की भाँति इस पाँच हजार वर्ष के इतिहास में विशुद्ध राजनीतिक विचारक संभवतः कोई नहीं है जिसका मुख्य कारण यही है कि राजनीतिक चिन्तन को

नहीं करते। 1914-15 गांधी का प्रभाव स्पष्ट है और एक कट्टर मार्क्सवादी के रूप में जीवन को प्रारंभ करने वाले मानवेन्द्रनाथ कालान्तर में 'डिक्लर ह्यूमनिज्म' के जन्मदाता बनते हैं। युवावस्था में नेहरू को सोवियत रूस की यात्रा ने उन्हें मार्क्सवाद की ओर आकर्षित किया, लेकिन उन्होंने कोई समाजवाद को स्वीकार नहीं किया, वह 'लोकतांत्रिक समाजवाद' के प्रणेता बने। ऐसा लगता है कि चार्ले नेहरू का मस्तिष्क मार्क्स से प्रभावित होता रहा, लेकिन उनके हृदय पर तो गांधी ही छाये रहे। एम.एन. राय ने मार्क्सवाद की मुख्य त्रुटि व्यक्ति को नजर अन्दाज करने में देखा।

आधुनिक युग की एक और बात भी धृष्टिगत रखनी आवश्यक है। इसमें एक और राजा राममोहन राय, स्वामी दयानन्द सरस्वती एवं स्वामी विवेकानन्द जैसे सामाजिक और धार्मिक सुधारक हैं जिनका यद्यपि देश की स्वतंत्रता और राष्ट्रीय राजनीति से कोई सीधा सरोकार नहीं था, लेकिन एक सुदृढ़ देश के निर्माण हेतु सामाजिक एवं धार्मिक कुरीतियों को दूर करना इन्होंने आवश्यक समझा और सांस्कृतिक पुनर्जागरण की बात कही। यह ज्यादा महत्वपूर्ण बात नहीं है कि इन्होंने प्रेरणा कहाँ से प्राप्त की। राजा राम मोहन राय पश्चिम से प्रभावित होकर सती उन्मूलन की बात कहते हैं जबकि दयानन्द वेदों की ओर लौटना चाहते हैं। विवेकानन्द पश्चिम और पूर्व के मध्य एक समन्वयवादी प्रवृत्ति पर बत देते हैं यद्यपि वह भारत के आध्यात्म के प्रकाश में विश्व को आलोकित करने की बात भी कहते हैं। इन तीनों महापुरुषों ने भारत की सुपुष्ट आत्मा को जगाने का महती कार्य किया। इस पृष्ठभूमि में इनका राजनीतिक चिन्तन विकसित और प्रस्तुतित हुआ। एक स्वतंत्र समाज की स्थापना हेतु स्वतंत्र राज्य आवश्यक है यह संदेश इन्होंने दिया।

दूसरी ओर लोकमान्य तिलक, गोखले, मोहनदास करमचन्द गांधी, जवाहरलाल नेहरू राष्ट्रीय स्वतंत्रता संग्राम के सेनानी रहे हैं। इनमें यद्यपि गोखले और नेहरू पश्चिमी संस्थाओं से प्रभावित रहे हैं, लेकिन व उनकी स्थापना में राष्ट्रीय परिदेश को भी पूर्णतया नकारना नहीं चाहते। तिलक और गांधी यद्यपि भिन्न बौद्धिक धरातल पर खड़े हैं, लेकिन वे निश्चित रूप से पश्चिम विरोधी हैं। गांधी का 'हिन्द स्वराज्य' में यह संदेश कि भारत का कल्याण जो इसने पश्चिम से सीखा है इसे भूल जाने में है, इस संदर्भ में महत्वपूर्ण है। आरविन्द क्रांतिकारी और विप्लवी के रूप में जीवन प्रारंभ करते हैं, वह उग्र राष्ट्रवादी हैं लेकिन कालान्तर में वह आध्यात्म की ओर उन्मुख हो जाते हैं। विवेकानन्द, तिलक और आरविन्द ने भारत में आध्यात्मिक राष्ट्रवाद की अवधारणा को पुष्ट किया है।

अकादमी द्वारा प्रकाशित राजनीतिशास्त्र विषयक अन्य पुस्तके

1	सर्वहो शताब्दी का यूरोप (अनु.)	डेविड ओय	14 25
2	पश्चिमी जर्मनी की राजनीति एवं प्रशासन	डॉ. देवनाथण आसोफ	15 00
3	तुर्की की राजनीति एवं प्रशासन	डॉ. (श्रीमती) शीत के. आसोफ	12 00
4	पाश्चात्य मध्ययुगीन राजनीतिक सिद्धान्तों का इतिहास, भाग-2	आर. डब्ल्यू. कार्लाइल एवं (अनु.) एच्. कार्लाइल	16 00
5	पाश्चात्य मध्ययुगीन राजनीतिक सिद्धान्तों का इतिहास, भाग-4	आर. डब्ल्यू. कार्लाइल एवं (अनु.) एच्. कार्लाइल	11 50
6	राजनीति विज्ञान में अनुसंधान (एस.) ISBN 81-7137-232-5	डॉ. एस. एल. वर्मा	99.00
7	तृतीय विश्व	डॉ. प्रफुल्ल शर्मा	19.00
8	सभीषण व्यवस्था ISBN 81-7137-001-2	डॉ. एस. एल. वर्मा	20 00
9	समस्य मंडल ISBN 81-7137-066-7	डॉ. सुधाश काश्यप	37.00
10	राजनीतिशास्त्र के मूल सिद्धान्त ISBN 81-7137-108-6	डॉ. बी. आर. पुरोहित	140 00
11	राजनीतिक समाशास्त्र (एस.) ISBN 81-7137-115-9	डॉ. धर्मवीर	36 00
12	आधुनिक भारतीय सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन (एस.) ISBN 81-7137-115-9	डॉ. प्रशोतम शर्मा	128 00